N° 5-6
Novembre-Décembre 1970
69e année

FOI & VIE

MAR 16 7?
1962

DERIVES DE NOTRE TEMPS :

A. MAILLOT	Job, livre païen	2
M. LÉVRIER	Petit plaidoyer pour l'espace	16
J. G. KEOGH	La Ville Necropolis	21
D. PATTE	De la cité séculière à la Folie de la Foi	31
J. WALTER	Prométhée à l'école de Dionysos	43
R. MELKA	Les affamés d'information	51
J. ELLUL	Les religions séculières	62
J.-C. HORNUS	La condition de Dieu	49
	DOCUMENTS	84
	A TRAVERS LES LIVRES	91

139, BD MONTPARNASSE, PARIS 6e

FOI et VIE

Revue paraissant tous les deux mois

Anciens Directeurs : Paul DOUMERGUE (1897-1930)
Pierre MAURY (1930-1940).
Charles WESTPHAL (1940-1957).
Jean BOSC (1957-1969).

Directeur : Jacques ELLUL.

Rédaction et Administration
139, Boulevard Montparnasse, Paris VI^e^
Tél. : Odéon 44.97

Bureau ouvert l'après-midi

Abonnements

France ..... 24 F
(Prix réduit pour les pasteurs : 12 F)

Etranger ..... 26 F

Prix de ce cahier ..... 6 F

Chèques postaux : Paris 274.62

Comité de Rédaction

Paul ARBOUSSE BASTIDE, Michel BRASPART, Pierre BURGELIN, Henri CAPIEU, Roger CHAPAL, Pierre CHAZEL, André DUMAS, Jacques ELLUL, Albert FINET, Franck FORGET, F. LOVSKY, Roger MEHL, René PINTARD, Paul ROMANE-MUSCULUS, Hébert ROUX, Jean WALTER.

LIMINAIRE

L'ensemble que nous présentons ici sous le titre Dérives de notre temps, n'est ni une description de notre société, ni une série de flash ni une réflexion suivie. Ce qui caractérise ces articles c'est à partir d'une appréhension de notre temps, une certaine façon de dériver, et j'aimerais employer ce terme de façon ambivalente, dans son sens marin et son sens algébrique. Ce qui permet une vue non seulement de la situation mais de la façon dont l'homme la vit et l'appréhende. Les auteurs sont d'origine, de confession et de nationalité diverses. Ils sont également attentifs à l'aventure de l'homme dans ce temps historiquement nouveau, également soucieux du sens spirituel de cette aventure. Et nous avons pensé bon de placer tout cela sous le couvert d'une présentation renouvelée du livre de Job, qui à tous points de vue était déjà une dérive de son temps.

JOB, LIVRE PAIEN

Il n'est pas dans mes intentions d'essayer de résoudre le problème de l'origine littéraire du livre de Job. Chacun sait que la composition du livre de Job est une des croix de l'exégèse de l'Ancien Testament.

Je voudrais plutôt proposer une herméneutique globale du livre de Job, non pas une herméneutique nouvelle, mais l'exploitation de remarques très anciennes faites déjà par Théodore de Mopsueste, par Voltaire, et souvent reprises par les exégètes contemporains. Seulement il me semble que tous ces exégètes (à part peut-être Voltaire et Renan, mais qui n'ont pas compris la portée de leurs propres remarques) n'ont pas tiré les conséquences herméneutiques de leurs affirmations. On dirait que souvent ils ont reculé devant la conclusion inévitable, imparable, de leurs travaux. Même les commentateurs les plus libres à l'égard du canon des Ecritures, ont été comme paralysés, comme retenus au dernier moment par un dernier scrupule, ce qui les a empêchés :

1. de conclure que ce livre n'avait rien d'israélite, qu'il était purement et simplement un livre païen (1).
2. de chercher à comprendre pourquoi Israël avait malgré cela, joint à son canon ce livre païen ?
3. de voir quelles ont pu être les adaptations, auxquelles les Israélites ont soumis le livre de Job afin de l'admettre dans leurs livres sacrés.

Je me limiterai dans cet article au développement des deux premiers points.

---

(1) J'ai moi-même reculé devant cette conclusion dans *Pour rien* (prédications sur Job, édition SNPP, p. 14). Pourtant j'écrivais : « L'auteur se conduit en non-conformiste. Il tient à montrer qu'Israël n'a pas le privilège de la foi... ni le privilège de la souffrance... Le monde entier est peuplé de Job... Et Dieu se préoccupe de tous ces Job... ». Mais par la suite, comme tout le monde, j'ai oublié ce théorème fondamental.

Disons simplement à propos du troisième que ces « adoptions adaptées » sont loin d'être rares dans l'Ancien Testament. Pensons au Psaume 19 A, à une partie du Psaume 104, à bien des passages du livre des Proverbes. Mais ces emprunts ne gênaient pas les exégètes, car ils ne concernaient qu'une partie des livres. Mais que le livre entier de Job soit une de ces adoptions, voilà qui fait reculer tout le monde devant des conclusions inévitables ! Et pourtant ! Si le canon contenait un ouvrage de Platon, nous sursauterions. Nous devrions sursauter autant d'y rencontrer Job !

Reprenons paisiblement nos deux premiers points, et essayons d'en tirer les conséquences.

1. *Job livre essentiellement païen*

Qu'on ne se méprenne pas sur cette affirmation. Je ne prétends pas que Job ait été écrit par un non-Israélite. Pour moi cette question est probablement sans réponse, et pour ma démonstration, elle est à peu près sans intérêt. Car, que ce livre soit totalement d'origine païenne et qu'il ait été traduit par un Israélite, dont le travail a consisté à respecter le caractère païen de l'ouvrage et à ne changer que sa langue, ou que ce livre ait été écrit par un pur Israélite qui l'a mis sur les lèvres de païens, avec une mentalité païenne et ceci avec une telle habileté minutieuse qu'il est presqu'impossible de le prendre en défaut, ne change rien à l'interprétation que, dès lors, il faut donner du livre et de sa place dans le canon.

Cependant il est curieux qu'on ne puisse échapper à cette alternative, et pourtant — et ce n'est pas l'un des moindres mystères du livre — aucune des parties de cette alternative ne paraît possible.

Si l'on penche pour la première hypothèse, on se heurte à l'impossibilité de trouver dans l'histoire de la littérature un traducteur d'un tel génie. Même Baudelaire traduisant Edgar Poë n'a pas si bien réussi, il s'en faut. Si notre livre de Job n'est qu'une traduction, que devait être l'original ? Mais surtout des critères formels s'opposent à cette hypothèse, formulée telle quelle. Terrien taxe de fantaisiste celle qui fait du livre de Job une traduction de l'arabe. Certes la langue est souvent rare, pétrie d'hapax, mais ces hapax sont d'origine fort diverses : araméen, accadien, égyptien, ougaritique et arabe.

Inversement, il semble hautement improbable qu'un Israélite ait été si peu israélite et autant capable de se mettre dans la peau de païens, d'exprimer leurs pensées, et même d'employer leurs mots. Disons au passage que ce qu'on croit souvent découvrir d'authentiquement israélite chez lui, est dans la presque totalité des cas, *sémite et non-spécifiquement israélite,* sans compter de nombreuses parentés avec l'Egypte. Certes ce poète est génial : il réussit par exemple à donner aux trois amis et à Elihu, une personnalité caractéristique. Mais de là, à ne commettre aucun anachronisme, à s'être souvenu (comment ?) que les Chaldéens étaient nomades au temps des patriarches (si le prologue est du même auteur), à ne pas attribuer des pratiques religieuses spécifiquement juives à nos Arabes, il y a là une sorte d'impossibilité absolue. Ceci d'autant plus que ce genre d'erreurs ne gêne que les modernes (cfr les anachronismes de Shakespeare et ceux de Rembrandt). A l'époque on ne s'en préoccupait guère, on actualisait tout. Seule comptait la mentalité de l'auditeur ou du lecteur, ses structures mentales.

Les noms divins

Certes il y a quelques ratés : l'emploi du tétragramme sacré dans le prologue (les deux exceptions dans les discours : 12, 9 et 28, 28, s'expliquent facilement : 12, 9 serait une citation et le chapitre 28 est étranger au livre primitif (2). Il y a surtout le fait que YHWH, le Dieu d'Israël, répond à Job dans le discours de la fin. Mais autant il est facile de comprendre que des païens ne puissent nommer Dieu que par ses noms païens : El, Elohim, Eloha, Chaddaï, autant il aurait été difficile de faire pénétrer dans le canon un livre où Dieu, quant il parlait enfin lui-même, n'aurait été désigné que par ces mêmes noms. Job ne connaît que El et consorts, mais si un Dieu lui parle, ce ne peut être que YHWH, ce qui ne signifie pas qu'il lui communique son nom.

Donc le seul problème qui demeure est celui du prologue, où cette fois, Job (1, 21) emploie le nom sacré :

YHWH a donné, YHW a repris ;
que le nom de YHWH soit béni.

(2) Etranger mais pas étrange (cfr plus loin).

Deux solutions simples s'offrent à nous, car la troisième, le « raté », est inadmissible : en effet YHWH est employé trois fois. Ou bien il s'agit d'un proverbe, d'un *machal,* que l'auteur a mis sur les lèvres de Job. Ou bien l'auteur final, impressionné par la foi et la persévérance de Job, suppose qu'il lui était nécessaire de connaître le nom sacré pour obtenir de telles vertus. Jamais un adepte du seul El et ne connaissant que lui, n'aurait pu parvenir à une telle résistance. En d'autres termes : Job ne connaît pas vraiment YHWH, mais il se conduit comme un adorateur vrai du seul vrai Dieu. Ce qui ne change rien à notre problème, mais le confirme : Comment un païen peut-il avoir eu une connaissance indirecte de YHWH ?

Le pays de Job

Disons aussitôt que ces quelques ratés (si ce sont des ratés, et s'ils ne sont pas comme Job 1, 21 destinés à exciter notre attention) sont fétus de paille à côté de toutes les confirmations de la thèse : « Job, livre païen ».

Nous avons déjà parlé de la langue ; c'est secondaire. Ce qui compte, c'est le pays de Job, *Ous,* son mode de vie de prince bédouin, le pays de ses amis : Théman, Schouah. Naama, et celui d'Elihou, Buz. Nous avons affaire avec des païens, et rien qu'avec des païens. Mais il y a plus encore : prenons par exemple, Job 1, 5 et les sacrifices que Job offrait pour ses enfants. Bien des auteurs évoquent les mœurs patriarcales (où l'on chercherait vainement des sacrifices identiques), mais Dhorme a bien vu la difficulté, car il s'empresse d'expliquer : « On est en dehors d'Israël... Le père de famille est le grand prêtre » (*Le Livre de Job, p. 4*).

Et l'histoire du Salut ?

Maintenant venons-en en vrac à des arguments *a silentio.* Ce genre d'arguments n'a pas souvent de grande valeur. Mais cette fois la convergence est telle qu'on doit en tenir compte.

Tous les exégètes sont d'accord pour remarquer qu'il n'y a strictement aucune allusion à l'histoire du salut, telle qu'elle nous est relatée dans les autres livres bibliques. Certains ont cru voir quelques allusions à l'exil, mais c'est tout ; et encore

c'est discutable. On peut y voir simplement des allusions à des déportations ou à des razzias qui ne sont pas obligatoirement celles que subit Israël.

Il est un peu fort que tous les amis qui s'en prennent à la conduite de Job aient réussi, non seulement à ne pas lui reprocher des inobservances rituelles (qui ne l'étaient que pour un Israélite), mais qui plus est, ne lui aient jamais réellement cité Moïse ou les lois mosaïques. Un mot comme *Mitsewa* par exemple, n'est employé qu'une seule fois, pas de *Piqqoudim*. Une seule fois *Torah*. Pas de *'Edouth*. Et on pourrait continuer longtemps. Mais quand on fait cette liste assez impressionnante, on en vient à se demander ce que ses amis pouvaient bien reprocher à Job, en prenant une telle peine pour ne pas évoquer, de près ou de loin, ce qui ressemblait à la loi mosaïque. De plus, quand on sait quelle place l'Exode a joui dans la pensée biblique (même chez les rédacteurs de la Genèse !), on ne peut être qu'impressionné (3).

Je prendrai un dernier terme : « *L'Alliance* » : le pôle le plus certain sur lequel repose la foi israélite. Or, jamais dans Job le terme n'est cité dans son sens *technique ;* plus encore, malgré nos recherches nous n'avons pas découvert dans le livre de Job une allusion, fut-elle indirecte, à l'Alliance. En tout cas il est impressionnant que lorsque YHWH parle, il parle en tant que El, Dieu créateur, et d'aucune manière en Dieu de l'Alliance.

Qu'en conclure ?

a. Que notre auteur a voulu faire un livre païen et rien que païen,

b. qu'il y a admirablement réussi,

c. que cette réussite n'est pas sans laisser rêveur. On n'arrive pas à prendre l'auteur en flagrant délit de « judaïsation ». Or même l'auteur le plus talentueux se laisse prendre.

Seul le point a) est important pour notre thèse, mais les remarques b) et c) pourraient avoir une certaine importance pour l'analyse littéraire.

---

(3) Si divers ouvrages sapientiaux ne font guère d'allusions à l'histoire du salut ils ne manquent pas de rappeler que la sagesse consiste dans l'écoute et l'observation de la Thora (cfr le livre des Proverbes). Noter la présence de l'Alliance divine dans Prov. 2, 17).

Traduction ? Création ?

Mais on se retrouve coincé dans le dilemme signalé plus haut. Il semble impossible que ce livre soit une traduction pure et simple.

Il semble aussi impossible qu'il soit pure création d'un Israélite qui aurait aussi bien réussi à ne point se trahir.

C'est pourquoi nous nous permettons de formuler une hypothèse qui essaie de résoudre ce dilemme et de tenir compte des découvertes de l'exégèse.

a. Il semble bien qu'existait depuis longtemps, dans le bassin mésopotamien jusqu'au bord du Nil, un thème, un « pattern » sur le *juste souffrant.*

b. Il semble que ce thème, fondamentalement le même, avait pourtant de multiples récensions.

c. Il semble encore que les tribus bédouines ont eu des sortes de « trouvères » qui, sous les tentes ou autour des camps, sinon dans les cours des rois, racontaient, entre autres, l'histoire de ce *juste souffrant* en lutte avec ses amis.

d. Il semble qu'un auteur israélite de *génie,* ait eu connaissance de ces « Lieders » divers et qu'en les respectant au maximum, il les ait repensés, revécus, retraduits pour nous donner notre livre actuel de Job.

On ne s'étonnera plus dans ce cas,

a. de trouver trois cycles de discours avec leurs similitudes et leurs différences. Ce qui grince pourtant c'est l'unité (relative) de chacun des personnages : Bildad etc...

b. de trouver un récit en prose et un récit en vers. Il faut avoir soi-même entendu des anciens raconter une histoire, pour se souvenir du préambule prosaïque débouchant soudain sur une sorte de mélopée ou de chant, et du retour à la prose quand l'enchantement a cessé. Il est un peu vain dès lors de chercher des antériorités (4). Le thème, et donc l'essentiel du récit en prose, a existé avant la poésie, mais celle-ci a interféré sur ce récit en prose.

---

(4) Le récit en prose était le canevas... le donné, et là-dessus le poète improvisait.

c. on ne s'étonnera plus des discours d'Elihu, autre poème dont disposait l'auteur, mais dont il ne sait que faire, sinon le mettre à la fin du livre de Job.

Je ne voudrais pas exagérer cette hypothèse et dire que ce que dit Eliphaz provient de Theman, Bildad de Schouah, Sophar de Naaman, et Elihu de Buz, et que nous avons là des origines précises ; ceci d'autant plus que le style dénote une même inspiration, sinon une même « patte » ; mais l'auteur nous a donné là des indications dont nous avons eu tort de ne point tenir compte.

Cependant répétons que cette hypothèse, même fausse, n'infléchit en rien notre question fondamentale.

2. *Que signifie la place de Job dans le canon des Ecritures ?*

C'est sans doute le problème le plus important ! Tout d'abord il ne faut probablement pas demander à ce livre ce qu'il ne contient pas et ce qu'il ne veut pas nous dire. Il est bien probable, par exemple, qu'il n'entend pas nous donner une réponse spécifiquement israélite au problème de la souffrance, mais formuler la réponse (ou l'absence de réponse) des peuples sémites (5). Ce n'est pas dire que cette réponse soit sans intérêt, nous allons y revenir, mais il est clair qu'elle n'est pour l'auteur, qu'une réponse religieuse (sémite, précisons-le bien), et non pas, si elle existe, la réponse authentiquement israélite.

La souffrance

Je viens de noter « si elle existe ». Car, les Psaumes et d'autres passages sont là pour le prouver, Israël a ressenti comme tous les peuples voisins, ce problème du juste souffrant (et du méchant triomphant), mais il semble bien que sur ce point, qui était sa manière de poser le problème du mal, il n'ait pas su émettre une réponse originale. Seuls, et encore, les *chants du Serviteur de YHWH* essaieront de répondre de manière spécifique. Si bien que les recensions païennes de Job, les « pré-Job » comme nous les appellerons, ne différaient pas fondamentale-

(5) Ceci ne signifierait-il pas qu'il y a une sorte de privilège sémite ? une sorte de pré-élection. Abraham vient de Ur. On peut aussi songer à « l'Araméen nomade ».

ment de la problématique israélite. Ceci a probablement aidé à l'introduction d'un livre qui était une « biographie » païenne, parmi les livres saints d'Israël.

Israël à l'unisson des autres peuples

Il nous faut aussitôt adopter une autre optique en constatant qu'Israël n'a pas refusé de s'approprier un tel livre, Israël pourtant très sourcilleux sur ce point, et, il faut aussi noter qu'une judaïsation eût été très facile. Il suffisait de changer les lieux d'origine. Il semble bien, dès lors, qu'Israël a accepté l'intrusion pure et simple d'idées étrangères, pourvu qu'elles ne s'opposent pas aux siennes et qu'il y ait une certaine ressemblance entre toutes ces idées.

Ici le problème était simple : partout des hommes souffraient sans paraître l'avoir mérité, partout d'autres hommes apportaient des consolations aussi inefficaces que vaines, partout les hommes cherchaient à arracher au ciel le secret de cette souffrance et de cette injustice.

Puisqu'Israël n'avait pas plus le secret de ce mystère que les autres peuples, pourquoi n'aurait-il pas recueilli et crié, lui aussi, le grand cri de ces autres ?

Combien l'Eglise doit savoir être à l'écoute, mais aussi combien cette écoute doit être *vigilante,* dans tous les sens du terme !

Israël n'a donc pas considéré comme obligatoirement disqualifié tout ce qui ne provenait pas de chez lui. Les pensées païennes, et surtout les détresses païennes, n'étaient pas fatalement des détresses ou des pensées à rejeter ou à ignorer.

A ce propos, il faut probablement ajouter que la beauté du livre a favorisé cette adoption, car sa langue atteint souvent au sublime. Sans cette beauté unique, Job nous serait-il parvenu ? Cette beauté a forcé les verrous les plus solides, les orthodoxies les plus strictes. Les Israélites n'ont pas su résister à ces païens qui parlaient si bien... l'hébreu.

Il n'est guère besoin d'actualiser : l'Eglise contemporaine paraît avoir admis qu'elle n'a plus le monopole ni les canons de la beauté, et que tel Salomon, on peut aller chercher de nouveaux Hiram pour décorer les Eglises (Ah ! si on pouvait en trouver pour les cantiques ! ! !).

Une sagesse commune

Le livre de Job rejoint ici le livre des Proverbes (en partie au moins), en nous montrant que les Israélites ont accepté qu'il y ait un dénominateur commun entre les religions : celui de la *sagesse* exprimée dans la littérature sapientielle, littérature dont désormais beaucoup d'exégètes s'accordent à reconnaître l'antiquité.

Certes on n'oubliera pas que cette sagesse n'est pas une philosophie structurée, mais plutôt un comportement humain, fait d'empirisme et d'intuition, une « morale » oserait-on dire, plutôt qu'une spéculation. C'est d'abord une manière d'exister. Mais c'est aussi un essai rationnel de saisir cette manière d'exister.

Le livre de Job nous montre ainsi qu'il existe une sagesse universelle (pour le monde sémite, mais les Proverbes déborderont jusqu'à l'Egypte) qu'Israël n'a point voulu renier.

Certes le livre de Job nous montre plus les échecs que la grandeur de cette sagesse. Mais c'est surtout à propos de la souffrance et du juste souffrant que Job nous révèle les limites de cette sagesse humaine. Sur ces points précis, elle est incapable de répondre. Désormais, on comprend beaucoup mieux sa place au chapitre 28. Quel que soit l'auteur, ce chapitre 28 est parfaitement à sa place dans le livre de Job : la sagesse humaine découvre son incapacité à saisir la totale Sagesse, celle que Dieu a déployée en créant le monde (Job 28, 25-28) ; mais qui n'est pas, pour autant, accessible dans cette création, si bien que la seule sagesse qui reste à l'homme, c'est la crainte (le respect) d'Adonaï et la fuite du mal (v. 28).

On aura noté l'écart, pour ne pas dire la contradiction qui sépare ce texte de Proverbes 8, où il semble bien que la Sagesse soit accessible à l'homme, mais toujours par l'intermédiaire de la crainte du Seigneur et du rejet du mal.

Cependant, et c'est peut-être un des traits qui la caractérisent le mieux, la sagesse ne redoute pas les contradictions. C'est là qu'elle montre qu'elle n'est point système ou spéculation.

Toujours dans le même ordre d'idées, on se souviendra que Job est un beau païen : *intègre* et *droit,* adjectifs qui d'habitude s'adressent à ceux avec qui YHWH a fait alliance, et respectent cette alliance.

Israël a donc admis (et avec quelle ampleur ici) que les religiens païennes aient pu produire quelques croyants exceptionnels. Il est donc absurde, comme certains le font, de dénoncer toutes les religions et tous les « religieux » sans distinction. Certes Israël n'admettait pas, qu'ayant une fois connu le vrai Dieu et la vraie foi, on retourne aux rudiments des dieux païens et des religions ; il n'en est pas moins vrai qu'ici, il se montre d'une compréhension extrême (Cf l'attitude d'Elisée avec Naaman 2 Rois, 5).

Mais avec le livre de Job, Israël a admis la vérité de la souffrance humaine et la vérité des recherches auxquelles cette souffrance contraint tous les hommes. Avec ce livre il a montré que rien de ce qui était véritablement humain ne lui était étranger, et qu'en tous cas, il reconnaissait que la souffrance des autres, fussent-ils bédouins, étaient une vraie souffrance, que leurs questions étaient de vraies questions, que leur recherche était une vraie recherche. A ce propos, n'oublions pas que finalement le livre de Job, ne contient pas de véritable réponse. L'auteur (final) était trop intelligent pour ne pas se rendre compte que son Satan du début n'expliquait rien. S'il avait fait du Satan un personnage ayant un tant soit peu de puissance, il aurait donné une réponse, manichéenne certes, mais réponse quand même. En privant le Satan de toute autonomie, il laisse la question en suspend : « Comment Dieu peut-il tolérer que le juste souffre ? » De même, les discours des théophanies finales ne sont pas des réponses, mais des fins de non-recevoir. Seuls, et nous y reviendrons, les mystères de Léviathan et de Béhémot semblent indiquer une voie, mais cette voie est sans grande espérance.

L'épilogue n'est pas davantage une réponse. C'est la fin de l'histoire, sans plus, mais on imagine mal que le Job des passages poétiques, ce Job à vif et si vibrant, ait vraiment trouvé une réponse dans des brebis, des chameaux, des bœufs, des ânes, des fils et des filles, ces dernières fussent-elles les premières reines de beauté de l'histoire (6).

Job est une question qui reste sans réponse, en tout cas sans réponse complète. Dès lors cette indécision n'a-t-elle pas joué

(6) La pointe de l'épilogue, c'est que le païen Job a parlé de Dieu avec droiture. Non pas avec une pleine vérité, mais selon la vérité qui lui était accessible à lui, Job.

de manière assez ambiguë pour l'entrée du livre dans le canon ? Ceux qui commencèrent à le lire comme un livre sacré ne pensaient-ils pas qu'Israël n'avait pas non plus de réponse véritable ? Dès lors ce livre n'était pas gênant ; il n'était qu'une pièce de plus au dossier.

Ou bien pensaient-ils qu'Israël avait, sinon une réponse, du moins une problématique meilleure ou moins mauvaise, et qu'il était intéressant de le montrer.

Supériorité de la foi d'Israël

Cette deuxième hypothèse a pour elle les théophanies. YHWH y parle certes, mais il y parle comme les dieux des païens : il adopte le langage que Job peut comprendre : celui de El, celui du Dieu créateur.

Il n'est pas jusqu'à la tempête du sein de laquelle YHWH parle, qui ne soit significative. Certes le Dieu de l'Alliance (Cfr Psaume 50, 3) vient lui aussi avec la tempête, mais dans ce cas, le plus souvent, il ne s'agit que de juger.

Quand il s'adresse à ses propètes, YHWH ne *parle* pas d'habitude du sein de la tempête (Cf particulièrement Elie au Carmel : 1 Rois 19, 9-18). Et de même quand il parlait aux patriarches (mais cf Ex. 19, 16 ss).

De toute manière, on retiendra du premier discours de Dieu, qu'il est exclusivement le discours du Créateur. El pouvait tenir exactement ce langage : la nature y est décrite dans son mystère pour l'homme, et aussi dans son caractère menaçant et rien d'autre. C'est un Dieu « païen » qui parle, ou plutôt YHWH emprunte le langage païen.

On remarquera que Dieu ne parle pas de l'homme sinon pour l'humilier, et presque pour le ridiculiser. C'est tout le côté négatif du Psaume 8 (petitesse de l'homme) sans son aspect positif (son élection unique). L'homme y est non seulement celui qui est trop petit pour comprendre, mais celui que toute révélation écrase. En même temps qu'il est celui qui, par son orgueil, a voulu trop en savoir.

Aussi on peut voir non seulement qu'il n'est pas question de la grande alliance mosaïque, mais que toute allusion aux alliances précédentes est soigneusement bannie. Dieu écrase, ironise,

et l'homme se révolte ou s'écrase. Mais il n'existe entre ce Dieu et cet homme aucune relation qui, de près ou de loin, ressemble à une alliance (7). Encore on notera bien qu'en 40, 2, YHWH se désigne sous les vocables de *Chaddaï* et d'*Eloah :* au païen il ne peut apparaître que de cette manière pour lui parler le seul langage qu'il comprenne.

Que signifie tout ceci sinon :

a. en acceptant le livre de Job, Israël a admis que les païens ont pu avoir une révélation naturelle de Dieu, du moins certains païens. YHWH a accepté en quelque sorte de se placer derrière les dieux ; le vrai Dieu a accepté de parler à ceux qui cherchent, par la bouche de Chaddaï ou d'Eloah.

b. que cette révélation n'en est pas tellement une. La révélation naturelle du créateur est plus *terrifiante* que *bienfaisante,* et elle contraint l'homme, soit à l'orgueil, soit à l'écrasement résigné et silencieux. Soit à la folie du défi et de la révolte, soit au *mystérium tremendum* inhibant, soit à l'hybris de Job soit à la scolastique des amis. On remarque trop peu que les dernières paroles de Job sont : *je me dissous et me rétracte* (ou *je me méprise et me rétracte*). On s'arrête trop souvent à 42, 5 en oubliant le verset suivant.

c. Que le vrai Dieu se contraint en quelque sorte à parler au païen son langage. Il respecte sa propre Alliance en ne la galvaudant pas devant celui qui ne peut la comprendre. Il ne jette pas la perle de l'Alliance aux « pourceaux » (8).

d. On peut donc en conclure à un certain emploi polémique (autant que favorable) du livre de Job. Car ce livre, s'il montre que le Dieu d'Israël peut parler à tous (plutôt à certains parmi ces tous), montre aussi l'*infinie supériorité,* disons l'infini privilège de ceux qui connaissent le Dieu de l'Alliance, de ceux qui ne rencontrent le Dieu de la nature qu'au travers du prisme miséricordieux de l'Alliance. Eux sont gardés de l'orgueil prométhéen comme de la frayeur paralysante. Ils n'ont ni à escalader le ciel ni à s'abîmer dans les enfers. Ils n'ont ni à affronter la Transcendance absolue, ni à s'anéantir devant Elle. Même s'ils ne comprennent pas mieux la souffrance que les païens, et

(7) L'homme est simplement celui qui obscurcit les desseins de Dieu.

(8) Conférer à l'attitude de Bonhoeffer qui dans un monde sécularisé entend parler de Dieu de manière non-religieuse.

s'ils n'ont pas de meilleure réponse, le contexte de leurs questions et de leur incompréhension est tout différent. Ils sont devant un autre interlocuteur. Au Dieu de la toute-puissance on ne peut que poser *d'abord* des questions sur la toute puissance. Au Dieu de l'Alliance ces questions demeurent, mais deviennent *secondaires* — devant le Dieu — pour-nous-et-avec-nous », le problème du mal s'estompe.

Le Dieu de l'Alliance ne résout par le problème intellectuel de la souffrance, Il ne la volatilise pas, Il nous donne la force de la supporter. Le « problème » est résolu existentiellement, et non pas métaphysiquement. Aussi dans le Nouveau Testament nous avons « la victoire *dans* l'épreuve » et non pas de spéculations *sur* l'épreuve (Jean 16, 33 ; Rom. 5, 1 ss).

Le livre de Job résout ainsi, d'une manière extrêmement élégante et séduisante, le problème de la théologie naturelle.

Mais sans doute faut-il en venir au deuxième discours de Dieu, qui n'a pas fini de nous poser quelques problèmes. On remarquera :

a. que se ne sont pas des bêtes « israélites » qui sont ici décrites sous le nom de Léviathan et Béhémot,

b. que, mythiques ou pas, ces bêtes sont des « monstres », et que le créateur El, accepte ainsi d'être à l'origine de monstres.

c. qu'il y a indiscutablement quelques traits mythiques. Non seulement le Léviathan a, dans tout l'Ancien Testament, une personnalité mythologique, mais on sait, de plus, que le crocodile pour un Egyptien n'était pas un vulgaire crocodile (n'oublions pas non plus Job 3, 8).

Il nous est plus difficile de cerner ici l'intention de l'auteur. Mais on peut voir quand même quel est le dernier mot que le Dieu créateur puisse prononcer quand l'homme l'interroge sur le problème du mal : « Il y a dans ce monde des monstres ou des monstruosités aussi bien terrestres que divins, mais sur lesquels l'homme n'a aucune prise ». De ces monstres, Dieu ne nie pas qu'Il les fit (ce qui, au passage, donne raison à certaines des accusations de Job).

De toute manière la description de ces deux monstres conduit Job à dire : « *Mon œil t'a vu* ». Ce n'est point qu'il confonde le Créateur avec ces créatures monstrueuses, mais celles-ci font

apparaître son effarante puissance. C'est bien d'ailleurs ce qu'affirme Job : « Je reconnais que *tu peux tout* ».

Job a vu le tout-puissant, plus exactement la toute-puissance, et rien que cela.

Qu'on ne s'y trompe pas. Ce n'est pas rien. Mais ce n'est pas tout. Dieu ne peut être saisi, par celui qui l'ignore, que sous les traits de la toute-puissance, avec ce que cela comporte de frayeur et même de monstruosité, mais cette saisie n'est pas simplement négative.

Ainsi, il ne faut pas chercher dans le livre de Job ce qui probablement n'y est pas. S'il existe dans la Bible des réponses originales et véritables aux problèmes de ma souffrance, du mal, de l'injustice, ce n'est pas dans Job qu'on les trouvera. On ne peut y trouver que ce que les autres hommes ont déjà trouvé ailleurs dans leur terrible face-à-face avec le Dieu tout-puissant (9).

Cela ne signifie nullement que ce livre n'ait rien à nous apprendre. Il s'en faut. Ne nous apprendrait-il qu'à regarder avec plus d'amitié, plus de compréhension, ceux que nous appelons bien vite incroyants, ce livre mériterait « sa place » ! Ne nous apprendrait-il que ce ne sont pas tous ceux qui disent « *Seigneur, Seigneur* » ! (car ils ne connaissent son Nom) qui sont les seuls propriétaires du Royaume, que nous n'aurions pas perdu notre temps !

Ne nous apprendrait-il qu'il peut exister de ces incroyants, dont le Seigneur dira qu'ils ont bien parlé de lui (Matth. 25, 40) et de plus qu'ils en ont parlé avec un art incomparable, même en se trompant de nom, cela valait la peine !

Clermont

Alphonse MAILLOT.

(9) Oui ! c'est ce que les autres ont trouvé dans leurs religions. La Toute-Puissance et la frayeur qu'elle engendre. Mais ils n'osent pas le dire avec autant de sincérité que l'auteur du livre de Job. Ils nosent pas dire qu'à la limite, dans cette optique, Dieu n'est plus que le caprice absolu, et l'homme un pur jouet. Car en eux tout proteste contre cet aboutissement logique. Finalement YHWH félicite Job d'avoir eu ce courage. C'est ce qui me fait penser que l'auteur final est vraiment israélite. Une telle lucidité ne peut provenir que d'un homme qui connaît Dieu *autrement* que sous l'aspect de la Toute-Puissance aveugle. Mais cet Israélite a vraiment pénétré les autres religions.

PETIT PLAIDOYER POUR L'ESPACE

Gagner du temps, perdre du temps : nos hantises et nos obsessions. Comme si le temps, d'ailleurs, pouvait se gagner ou se perdre. Je comprends que l'on gagne un champ, que l'on perde une province. Mais, le temps...

Oui, il s'agit bien d'une obsession. Peut-être depuis que l'homme n'est plus défini que par ses actes, par son histoire ; depuis qu'on mesure ses capacités et son rendement avec un chronomètre ; depuis que la vie devient une course contre la montre.

Tout cela apparaît avec une clarté aveuglante précisément au moment où le travail ordinaire s'arrête. Voici l'homme de la temporalité et ses vacances ; l'homme unidimensionnel enfin maître de son temps et dévoré par lui ; l'homme négateur de l'espace et sans aucun besoin d'espace. L'espace, c'est l'ennemi.

Cela se manifeste dès le départ ; cela se vivra encore au retour. Ils vont se mettre en route et ils reviendront le même jour car, bien sûr, il n'est pas question de perdre du temps. Et l'idéal c'est de rouler la nuit. Là, enfin, l'espace est nié et vaincu : la nuit engloutit le pays, et il n'y a plus que la trouée des phares, l'aiguille du compteur et la trotteuse du bracelet montre. Survienne un embouteillage, et il arrivera sûrement même si on multiplie les autoroutes, alors c'est le drame et on est prêt à sortir son couteau : du temps se perd et les moyennes s'affaissent.

Mais voici la mer maintenant ; la mer avec ses entassements de colonies de phoques ou de pingouins ; le sable qui pue l'ambre solaire, les pins investis et livrés à l'incendie. Oh, inutile que le pays soit vaste : il pourrait se réduire à une bande d'une vingtaine de mètres de profondeur en bordure des vagues.

Je me suis toujours demandé comment il était possible de vivre dans ces campings où les parois de tentes se touchent, où l'on se casse la figure dans le réseau des tendeurs, et j'imaginais

naïvement qu'il devait être terrible de manquer ainsi d'espace. Mais voici qu'une enquête menée cet été dans l'île de Ré nous apprend que pendant tout leur séjour plus de la moitié des habitants d'un camping n'en ont pas quitté l'enceinte. En fait, il n'y a donc aucune souffrance parce qu'il n'est aucun besoin d'espace.

On est là pour déguster le temps. Et on le déguste pleinement sur la plage : allongé sur la rabanne ou le tissu éponge pour nier le sol, les yeux clos pour nier la mer et le ciel, n'existent plus que la caresse, la morsure et l'adoration du soleil, cette divine et dévorante horloge. Il est normal que les obsédés du temps deviennent les adorateurs du soleil.

Au reste, il suffit que survienne la pluie pour en avoir la contre-épreuve. Que le soleil s'efface et c'est le désarroi, la dépression nerveuse, l'angoisse ; on jette des regards meurtriers au baromètre ; le temps (dans tous les sens) le temps se gâte, le temps se perd. Alors chacun se précipite dans ce lieu nul qu'est l'automobile et afflue vers la ville. Il faut voir Royan l'été un jour de pluie. Au bout d'une heure personne n'avance, l'embouteillage est total. Les voici tous pris, hébétés comme de gros poissons dans une nasse. Avec un peu de chance, ceux qui ont pu s'échapper s'engouffrent dans les cinémas pour retrouver un autre lieu abstrait : l'écran. Dehors, sous les bourrasques, la mer déploie vainement une symphonie de gris et de verts admirables. Personne ne la voit ; personne ne la regarde. La mer sous la pluie n'existe pas. Je ne suis même pas sûr qu'elle existe lorsqu'il fait soleil.

Telle est notre image d'hommes en vacances. Et croyez que je n'exagère rien. Mais cette image n'est que le signe d'une réalité permanente, d'une situation culturelle, psychologique, théologique. Je voudrais maintenant essayer de dire comment tout cela affecte aussi la réflexion et la vie de nos églises.

Je crois que dans l'église nous vivons aussi dans l'obsession de la temporalité ; que là aussi nous sommes négateurs de l'espace. Et ceci, depuis que l'on nous prêche exclusivement que l'obéissance chrétienne consiste à créer l'histoire ; depuis qu'il y a une accentuation unilatérale sur le faire de l'église et sur sa mission. Je crois que nous sommes obsédés par ce que nous avons à construire, par notre action, par nos engagements. Et qu'il s'agit d'une obsession temporelle. Ce qui nous amène néces-

sairement à une destruction de l'espace, à un mépris de l'espace, c'est-à-dire à une abstraction de plus en plus grande de la vie même de l'église.

Voici, pèle-mèle, quelques figures de cette situation.

Depuis que je participe à la vie synodale, il est deux adjectifs que j'entends employer à chaque fois et pour toutes les questions : urgent, prioritaire. Deux adjectifs temporels. Non, je ne connais pas encore de rapport synodal qui n'ait usé de ces termes. Nous sommes écrasés par les urgences et les priorités. Jamais il n'y a de temps à perdre dans l'église, ce serait un péché. Et l'on court, mais comme un chien après sa queue. Et voici l'angoisse et le désarroi à cause des urgences ; et voici les stratégies affolées à cause des priorités contradictoires. Mais il y en a tant qu'elles se tuent ; qu'un rapport en chasse un autre avant que se soit trouvé le lieu où les décisions vraiment s'incarnent. En ce moment, voici les membres du Conseil National qui regardent leur montre parce qu'ils n'ont plus que six mois pour mettre en place ce qui fut décidé au Synode de Royan ; mais voilà, comme le temps est court, il n'y a aussi pas de place. Quand donc serons-nous délivrés de ce rythme fou des synodes annuels ? Là encore, un synode chasse l'autre et se meut dans l'abstraction tout simplement parce que l'espace (c'est-à-dire la réalité locale de l'église) est nié ; parce qu'il n'est pas vrai et au demeurant impossible que la base (l'espace) soit vraiment consultée et participante.

Pour être plus méchant encore, je voudrais signaler une curieuse transformation de notre vocabulaire. On ne parle plus de consistoire, mais de zone d'action commune. Le terme est admirable et veut d'ailleurs singer le langage bizarre d'aujourd'hui : ZUP, etc... Mais, de même qu'on ne peut prendre le nom de Dieu en vain, on ne peut prendre les mots en vain. Vous le voyez, dans cette nouvelle expression, encore une fois c'est l'action qui définit tout, qui régit toutes choses. La temporalité, toujours. Oh, je sais bien tout ce que peut avoir de statique la notion de consistoire, et qu'on peut aussi être féroce sur ce « lieu où l'on est assis » alors que l'évangile veut nous mettre en marche. Cependant je me souviens qu'il est conseillé de s'asseoir pour calculer la dépense... Mais, voici les zones d'action commune. Et la zone, chacun sais ce que cela évoque : ce terrain vague d'herbes folles et de chats crevés, de bidonvilles théolo-

giques ou autres. Oui, je redoute un peu ces zones avec leurs inquiétants baraquements ecclésiologiques ; on meurt vite dans les baraquements, et l'incendie aussi y va vite ! (1).

Faut-il parler encore de la conception la plus courante concernant l'unité de l'Eglise ? Là aussi nous sommes en pleine temporalité quand nous tenons pour essentielles et les structures et l'unanimité doctrinale ou politique. Quand il ne s'agit que de fonctionnement et d'action.. Là aussi, l'espace est détruit. Ou plutôt, on en vient à créer des lieux tout à fait abstraits et artificiels, des lieux où on ne dort pas, où on ne travaille pas, où on ne fait pas d'amour.

L'église qui deviendrait « parti » et ne serait plus communion ;

L'église qui ne prendrait plus figure d'un sol, d'un patois et de visages ; l'église sans accent ou avec l'accent mortellement ennuyeux des technocrates.

L'église sans humour, comme tel conseil presbytéral que je connais et qui prescrivait le nombre de mètres où le pasteur devait se tenir près de la tombe lors d'un enterrement. Car, bien sûr, si tout est défini par le faire, si tout se défait quand se défait le temps pourquoi encore prendre au sérieux ce dernier espace qui m'est donné au cimetière ?

On pourrait ainsi passer en revue tout ce qui retient nos synodes, nos conseils et nos assemblées. Et ce serait souvent la même chose, souvent la même hantise.

En fait, derrière tout cela, et malgré tous les appels à un engagement historique concret, n'y a-t-il pas une singulière méconnaissance du mystère de l'incarnation ? Peut-être faudrait-il réfléchir au fait que selon le premier chapitre de la Genèse l'espace est créé avant que ne soient donnés les luminaires qui mesurent le temps ? Peut-être faudrait-il encore se demander pourquoi, en hébreu, sauver signifie « donner de l'espace » ?

Je soupire après une théologie de l'espace.

Je sais très bien que toutes ces lignes sont univoques et injustes. Mais un plaidoyer n'a jamais été autre. Et puis, je suis

(1) Keller me pardonnera ; la montagne le sauve.

un homme de la plaine, un homme façonné dès l'enfance par l'étendue des champs, la ponctuation des haies et le grand ciel lumineux d'ouest tout peuplé de nuages. Le technocrate Napoléon a tracé une route toute droite à travers ma plaine. Et celui qui la prend ne connaîtra jamais le pays. Il sera révélé à celui qui suivra ces chemins de terre aux virages déconcertants parce qu'il fallait respecter un arbre ou une vigne. Et si l'on ne respecte plus une vigne ou un arbre, on perd l'espace et on perd aussi son temps.

Louis LEVRIER.

L'arbre de la vérité porte des fruits tordus.

LA VILLE-NECROPOLIS
(La cité en tant que nécropole)

Les cimes des montagnes restent propres, tandis que la ville ancienne s'élevait toujours plus haute et plus glorieuse sur le monticule de ses déchets — une nécropole à cheval sur son rebut. Cette mauvaise plaisanterie aurait pu être le côté amusant de la farce du rituel de la fertilité, mais ceci devint rapidement une sobre vision « excrémentale » du satiriste urbain. Que ce soit les eaux d'égoûts, les détritus ou les archives, l'image du gaspillage devint ainsi un aspect supplémentaire du processus morbide qui amena l'habitant de la ville à se préoccuper de la finalité individuelle et de la mort.

> « L'image du gaspillage et la mythologie de la mort », 2e Symposium annuel sur la métatechnologie (*L'Idéologie du gaspillage*) Institut de Technologie de Chicago, Illinois, avril 1970.

1. — *La Ville-cimetière.*

Comme l'imagerie [pictographie] mesopotamienne le suggère (une croix à l'intérieur d'une ellipse), les villes anciennes étaient souvent situées à la croisée de deux routes ; elles étaient traditionnellement un lieu funéraire et d'exécution, de là un repaire de sorcière, ainsi qu'un endroit propice aux embuscades des bandits meurtriers. Le Forum romain fut à la fois carrefour et cimetière. A une période postérieure, la nécropole sort des murs et les tombes se trouvent alors sur le bord de la route. Tout ce qui se trouve hors du « mundus » (monticule, face, monde) sacré devient alors le terrain de rebut immonde et sale, un lieu d'ascèse

et de mort, seulement sûr au prophète et au hors la loi ; un lieu de chaos non créé.

Une ville moderne comme Chicago aujourd'hui est aussi un cimetière en son noyau central. Elle préserve encore une zone d'affaires centralisée et désuète, ainsi que le noyau communautaire du ghetto noir qui, du fait de sa culture toxicomane (drug culture) actuelle, est une enclave-dortoir 24 heures sur 24. Mais ce n'est pas un phénomène uniquement oriental. Les arabes de nos jours se réfèrent à leurs villes traditionnellement par des métaphores telles que « tombes ». C'est ce que rapporte Edward Hall dans son livre *The Hidden Dimension,* qui est d'ailleurs une critique de la conception de l'habitat public du type mausolée. Et ce n'est pas une exagération de l'esprit, car selon Marshall McLuhan, il existe aujourd'hui en Italie des grattes-ciel qui sont également des cimetières. Le grand bulding, de même que la cheminée d'usine, a toujours été le rival du clocher. De nos jours c'est le mausolée. Et ce que les mausolées sont, les musées le deviennent en fait.

2. — *La Ville-porte de l'enfer.*

Les Hébreux ont pu concevoir Babel comme une tour menaçant leur dieu des montagnes, Yaweh, mais le nom de Babylone se réfère à plus que la seule ziggurat de cette ville ancienne. Babel, en assyrien signifiait « porte de dieu », et ce dieu était la divinité des enfers, la cité des morts (le nom de Melkhart, l'Hercule des Phéniciens signifie : le Seigneur de la Ville). La pyramide de Babel remplit le rôle d'une montagne de pierre arrêtant les eaux du chaos, fournissant ainsi une base solide pour la cité fondée. La pierre sacrée du temple de Jérusalem (la pierre d'angle) avait une fonction similaire : arrêter les eaux instables du Tehom (Cf. « Sur cette pierre je bâtirai mon royaume (communauté) et la porte de l'enfer ne l'emportera pas sur lui »).

Le royaume moderne des affaires a aussi ses pierres, et en grand nombre, sous l'aspect de grattes-ciel de 100 étages, grâce auxquels il peut arrêter les eaux polluées de son enfer noir, son environnement immédiat. Tout au moins lui permettent-elles d'empêcher la puanteur de devenir trop insupportable. La rivière Styx de l'homme d'affaire est son expressway (voie expresse de dégagement) et l'ascenseur express qui l'expédient vers l'oubli. Une fois passé en sûreté le Styx pollué de nos expressways mo-

dernes (comme dans le métro du Capitain Marvel (1), significativement sous terre), il peut encore entrer dans le domaine vide des pollutocrates. Il peut alors respirer plus facilement l'air-conditionné des bureaux du 95e étage et se demander s'il doit téléphoner au portier pour savoir le temps qu'il fait sur terre.

3. — *La Ville-comme Monde Souterrain.*

Pour les anciens de la Mésopotamie, la terre des morts était une cité à sept murs ; « tel endessus, tel endessous ». Cette croyance se retrouve chez Homère dans son histoire de la cité des Kimmeriens (les Celtes, Cymri ou Cimmeri ?) qui vivaient dans la brume et la grisaille à l'ouest de l'entrée du Hadès. Les citadins, opposés à leurs ancêtres nomades et pastoraux, étaient très conscients du fait que leurs ancêtres avaient vécu au même endroit depuis des générations, fait qui a produit leur conscience historique aussi bien que leur éveil à la réalité de la mort personnelle. La présence de légendes, ruines, débris, statues, monuments, peintures et souvenirs de toute sorte renforçait ce sentiment. Il est bien possible que certaines villes anciennes aient eu une plus large population de morts que de vivants. Dans une perspective plus prometteuse, St Jean, dans son *Apocalypse*, nous parle des légions des morts qui se soulèveront de nouveau pour habiter la cité de Dieu ; sans doute avait-il en tête quelque analogie démoniaque du lieu d'où ils sortiraient. Et ceux qui sont condamnés à une seconde mort sont assimilés à la cité qui n'est pas de Dieu, *Babulon to megalon,* (cf. Byron : l'enfer est une ville très semblable à Londres). le nombre de la Bête est composé de trois six, le jeu de dés que les grecs appelaient Aphrodite : déesse de la fertilité, qui montait de la mer. Pour ceux qui sont familiers avec les monnaies grecques, ce signe peut être aussi interprété comme le « diasmas » écrasant l'image d'une monnaie contrefaite : la Bête est le contre Christ. Les villes comme Babylone étaient identifiées avec Mammon et St Jean prédit que la mer dont les marchands des grandes cités dépendaient tant, disparaîtrait dans le monde à venir (i.e. que la création serait complète, et le monstrueux flux du changement éliminé).

On en est arrivé à associer les villes modernes aux révolutions, aux mouvements de résistance et à la presse clandestine. Tous

(1) héros de bandes dessinées américaines (N.D.T.).

ceux qui travaillent dans le noyau central urbain existent dans un sous monde, un bas monde Ils passent la majeure partie de leurs vies en métro (« Le sous-terrain » en Angleterre), dans les vallées noirâtres des rues de nos villes, écrasés par les constructions gigantesques, ou s'affairant dans les énormes labyrinthes de nos bureaux. Dans « The Waste land », Eliot nous montre les âmes des morts quittant leur Underground le matin et traversant le Pont de Londres pour travailler dans la « City », et à ce sujet, il cite un vers de Dante dans l'Enfer « Je n'aurais pas pu croire que la mort en avait tant pris ». La ville contemporaine américaine ne pourrait fonctionner sans la machine efficace qui résulte de la collaboration des mafias irlandaises et italiennes, elles-mêmes souterraines (Underworld). C'est un axiome qu'une mega-machine nécessite un mega-chef (super-chef), dont les méthodes peuvent être parfois aussi déplaisantes que celles des conducteurs de travaux egyptiens qui dirigaient la construction des pyramides (elles-mêmes des tombes). Il se peut que pour les ouvriers la « tête casquée » (hard hat) ait remplacé la casquette (peut-être via le casque du footballeur américain et celui des policiers), mais toujours est-il que les attitudes quasi-militaires restent à peu près semblables. C'est la ville, après tout, qui a inventé l'armée et la guerre comme mort organisée, le nouveau sport des rois qui consistait à traquer son semblable. Le travailleur du bâtiment d'aujourd'hui s'est peut-être harnaché de l'armure de l'obsolescence, mais il ne se sent pas moins damné si quelqu'un met le drapeau en berne sur son mausolée de cent étages.

4. — *La Ville-Labyrinthe.*

Ce n'est pas par hasard que le mythe du minotaure soit issu des couloirs intriqués du palais de Minos à Knossos, pas plus accidentel n'est le fait que Knossos soit la première ville crétoise dans le contexte grec qui ait eu des canalisations et des égoûts au palais. Une des premières images (pictograms) désignant la « cité » semble être une section de labyrinthe stylisé, similaire à la décoration labyrinthique dont les grecs et les crétois étaient si friants. Les Etrusques, grands adorateurs des dieux souterrains des enfers et de la fertilité, construisirent la grande *cloaca maxima,* grand drainage qui allait de la région étrusque dans le Subura au Tibre à Rome. Le labyrinthe reflète bien le caractère de la cité des premiers temps, avec ses allées

tortueuses et ses égoûts, ses rues et maisons sombres, son manque d'avenues ouvertes, ses murs extérieurs d'enceinte épais, ses murs intérieurs de la citadelle et les constructions fermées sans fenêtres, ne laissant passer que peu d'air et de soleil. Le dieu rugissant des Assyriens, Humbaba, rend évident le lien entre le labyrinthe et les intestins, peut-être par l'entremise de l'égoût, considéré comme l'extension des intestins humains ; Humbaba est traditionnellement décrit comme une figure qui est tout à la fois labyrinthe et intestins. La cité est un produit de la culture de l'âge du bronze, tout comme l'écriture et la roue ; et pour la première fois dans l'histoire de l'homme, les armes de l'âge de bronze donnaient aux hommes la possibilité d'infliger de larges blessures lacérantes qui pouvaient atteindre les entrailles.

Les chemins de la cité moderne sont également labyrinthiques et dédaliens, comprenant non seulement une myriade de voies expresses et branches de dégagement qui enserrent ses entrailles, mais aussi des kilomètres de papiers administratifs et des milliards de fiches perforées venant des ordinateurs qui chaque jour s'écoulent dans les caneaux bureaucratiques.

5. — *La Ville-entrepôt.*

La mission centrale des premières villes était de fournir une place fortifiée pour la défense de ses citoyens (murs extérieurs) et une citadelle interne pour l'entrepôt des richesses (le grain au début, et puis l'or). Toutes ces denrées provenaient de la terre, et les dieux des richesses étaient associés traditionnellement aux régions des enfers (Pluton, Mercure). Le dieu grec, Hermes, ou Mercure chez les Romains, est particulièrement révélateur dans ce contexte ; il était en effet le patron des artisans, des commerçants, des voyageurs, des voleurs, des menteurs et des marchands.

La ville de nos jours est un entrepôt pour les gens et les automobiles ; mais les véritables centres d'entrepôts sont les système de recherche de renseignements (data retrieval systems), que ce soit des informations statistiques ou verbales. Les banques n'existent plus pour entreposer de l'argent, mais des fiches remplies de « data » financiers. Ces nouvelles formes de technologie ne sont peut-être pas toujours mauvaises en elles-mêmes, mais dans l'opposition entre les changements sociaux que la technologie nouvelle rend nécessaire, et les efforts de ceux qui

innovent pour s'en servir comme un moyen de soutenir de vieux système, il résulte de graves conflits. C'est comme si on obligeait les soldats à se battre entre eux avec des massues et des haches de guerre, sous peine de passer devant le peloton d'exécution. Il est intéressant de remarquer que toute nouvelle technologie engendre de nouveaux modes de torture. A chaque époque la dernière torture en vogue se rapporte à la dernière découverte technologique — la roue dentée dans la Renaissance mécanique ; l'électricité et la sonde au vingtième siècle. Inversement le mode d'exécution tend à être conservateur à l'extrême (la pendaison, le peloton d'exécution, la guillotine). Du fait que toute nouvelle technologie engendre à la fois une anxiété inconsciente et suggère la possibilité de nouvelles tortures conscientes, on peut beaucoup craindre peut-être de ces pays où la dernière technique est employée à l'usage de la peine capitale (les camps de la mort en Allemagne ou la chambre à gaz en Californie).

6. — *La Ville versus la terre dévastée.*

L'économie urbaine fut fondée sur l'agriculture des terres voisines qui fut souvent enlevée de force avant l'établissement d'accords commerciaux. Les rois des villes, que ce fut David ou Gilgamesh, ont en fait eu tendance à se considérer comme des chefs de peuples pastoraux plutôt que d'agriculteurs, comme des bergers et des gardiens des populations humaines passives ; tout ceci dans le contexte d'un nomadisme guerrier de la tribu pastorale, qui est allé jusqu'à la préservation de sa montagne sacrée dans le centre de la ville. (La propagande anti urbaine de la Genèse est quelque peu différente : Caïn, un paysan et un pratiquant de sacrifice humain, est aussi le fondateur de la première ville.) La ville est située sur le rebut du chaos, et la terre sur laquelle la ville est fondée est en tous cas dévastée, parce qu'inutilisable pour les besoins agricoles ; quand une ville est détruite, elle « reste en friche » (laid waste). « Il ont fait un désert, et ils l'ont appelé : paix. » Qu'elle soit défoliée ou non, la terre dévastée qui entoure la cité ne vaut que pour ceux qui sont morts, morts au présent, au monde et à l'histoire.

On n'a qu'à examiner le grand poème d'Eliot, *the Waste Land* pour retrouver le mythe moderne de la ville comme un lieu vide et un centre de cultes de la stérilité. La ville engendre

la pauvreté en même temps que la richesse, et la guerre des gangs aussi bien que des banlieues paisibles qui sont, par définition, en dehors des murs de la ville et donc, comme Newton Minow l'a affirmé, une « vaste terre inculte » (vast waste land). Une haute densité de population encourage la promiscuité et la contraception, tout comme la ville ancienne a eu ses prostituées du temple et le sacrifice des enfants non voulus. La ville moderne engendre de l'air et des liquides toxiques mais produit des denrées stérilisées et chimiquement traitées ; elle se consacre à l'hygiène et à un environnement généralement stérilisé, purifié et anesthétique correspondant à l'esthétique puritaine de l'efficience. Une telle hygiène est évidemment bien au-delà des capacités de la ville ancienne de Jérusalem.

7. — *La Ville-Citadelle.*

La ville ancienne était une forteresse et possédait une armée organisée, la première dans l'histoire humaine ; elle transportait ses messages et son équipement sur des routes et par des roues, et la ville, par définition, était le lieu auquel tous les chemins se ramenaient. Elle a inventé des lois écrites, des amendes, la monnaie comme instrument de mesure et moyen d'échange ; et des villes comme Rome ont aussi utilisé leur monnaie de la même manière que le timbre moderne, pour disséminer des slogans et de l'information politique (sous l'Empire romain les deux slogans les plus populaires étaient « liberté » et « égalité » — le mot fraternité est évidemment une notion médiévale). La ville par ses pièces frappées a gagné de larges auditoires et l'on peut même dire ainsi qu'elle a inventé l'imprimerie. De plus en éliminant la pratique tribale, elle a substitué la force à la coutume, et la peine capitale à l'exil.

Aujourd'hui la ville est plutôt devenue un camp armé, avec l'armée logée dans les casernes et dans des cités jardins. La police est elle-même une sorte d'armée féodale, et l'on doit se demander si les Pères de la Constitution américaine auraient pu l'appeler « milice étatique » ou « armée en alerte ». Et il y a d'autres indices, tels que le fil de fer barbelé qui protège les expressways de la ville lorsqu'il traverse le ghetto noir, et l'aimable gardien privé dans le supermarché. Seul ce que la citadelle entrepose a changé — une masse sans fin de biens de consommation.

8. — *La Ville-monument.*

Les lois inscrites et les chroniques écrites, les statues et les images taillées, créent chez les citadins un sens de l'histoire et le sens de la divinité de leurs rois ; par leur stabilité même ils rendent possible la perception du changement, et donc la prise de conscience de la mort individuelle. Dans le poème épique de la première cité de l'histoire, Gilgamesh se lamente : « Ici dans la cité l'homme meurt opprimé dans son cœur, l'homme périt avec du désespoir dans son cœur. J'ai regardé par-dessus le mur, et je vois les corps flottant sur la rivière, et ce sera aussi mon sort. » Plus tard, quand Gilgamesh semi divin expire, nous lisons « Comme un poisson pris à l'hameçon il reste étendu sur son lit ». Mais Gilgamesh n'est pas le dernier roi et fils de Dieu dont la mort sera représentée par le symbole de fertilité du poisson.

Aujourd'hui le dernier rôle viable de la ville de plus en plus désuète semble être, d'après Marshall Mc Luhan, de servir de musée pour la culture de la société industrielle. Le « Chicago » de Picasso, massif et pesant, peut-être la plus lourde œuvre d'art du monde, nous dirige dans ce sens, cependant qu'il sert de point de rassemblement du public dans le « Loop ». Seules les automobiles semblent avoir le droit à un rassemblement pacifique dans les centres du travail et du commerce aux Etats Unis. J'aimerais suggérer que cela implique que les centres métropolitains de nos jours risquent de devenir les campus universitaires de l'avenir, où les enfants du 23e siècle peuvent jouir de tous les aspects bizarres et exotiques de la vie du 21e siècle : routes mortelles, automobiles, air pollué, façades extérieures des buildings. Toutes ces choses seront désuètes d'ici 500 ans, comme la cour du collège d'Oxford l'est aujourd'hui.

9. — *La Ville-détribalisatrice.*

La tribu conservatrice, malgré la rapidité avec laquelle elle a pu changer autrement, a été largement ignorante du changement et possédait une grande continuité et un sens de la tradition, dû à son manque d'enregistrements permanents, tels que des écrits. La ville-creuset (melting pot) a combiné une grande variété de tribus en un ordre nouveau, fondé sur la division du travail et des classes spécialisées (scribes, artisans, constructeurs,

gouvernants). Elle semble avoir conféré l'immortalité à son gouvernant aux dépens d'un sens de communauté parmi ses citoyens ; le culte de l'immortalité du gouvernant a conduit à un sens accru de la mort individuelle qui, avant l'avènement des religions de salut personnel, s'est souvent exprimé dans des cultes de la mort et de la guerre. La nouvelle ville était comme Mumford nous le rappelle constamment, à la fois un camp de travail et un état policier qui contenait fréquemment plus d'un million d'habitants — nombre que Londres n'a eu qu'au 19e siècle.

La ville moderne, sans doute a cause de sa taille oppressive, a ressuscité nombre des aspects de l'état policier de 2000 avant Jésus-Christ, et précisément afin de combattre les forces accrues en faveur de la décentralisation et de la rétribalisation qui le confrontent à tout moment. Tandis que les anciennes villes se transforment en ghetto et monuments publics, la dernière mode selon Mc Lehan est la ville instantanée du genre Woodstock. Les gens peuvent encore partir en voyage sans aller à la campagne, mais la jeune génération s'amuse à jouer avec la nouvelle forme gigantesque d'art qui est la ville elle-même, en démocratisant un jeu qui, il y a quelques années, était permis aux seuls architectes. Les rassemblements géants de jeunes ne sont ni de l'utopie ni une révolution politique ; c'est simplement le résultat du passage en désuètude d'une forme plus ancienne. Toutes les formes anciennes, une fois qu'elles ne sont plus prises au sérieux, deviennent des variétés d'art ou de divertissement, des modèles qu'on perçoit et qu'on apprécie, sans engagement personnel.

10. — *La Ville — moyen de l'immortalité.*

D'après la Genèse des Hébreux, un document anti-urbain, Adam perd son immortalité par son aspiration au savoir ; presque immédiatement, l'un de ses fils meurt, assassiné par son frère, et le meurtrier s'en va fonder une ville. Or, d'après une théologie plus favorable à la ville, notamment dans les villes du Nil, le gouvernant de la ville est divin, et donc immortel : en même temps que son pouvoir personnel vient l'invention de la propriété privée, tout ce qui jusqu'alors était la propriété du temple de Dieu et administré par l'intermédiaire de sa bureaucratie cléricale devient propriété du Roi. Nous revenons

aujourd'hui à un nouveau système de bureaucratie céleste, au service d'une divinité séculière inconnue dont l'identité peut avoir quelque chose de comparable à ce que nous en dit l'Apocalypse. Cependant les nouveaux moyens de l'immortalité ne sont plus des machines, mais des ondes, des ondes éternelles et instantanées de la radio et de la télévision, qui en réalité rayonnent et font écho partout dans l'univers à la vitesse de la lumière. Il y a donc peu de nécessité pour l'individu d'envoyer son propre message pour faire écho à la postérité, ou pour être inquiet quant aux jugements de l'histoire, quand il peut aussi bien toucher 5 millions d'hommes à peu de distance et communiquer avec eux pour le reste de sa vie. La ville de l'âge atomique semblerait plus intéressée par la mort instantanée que par la vie éternelle ; les anciennes notions de l'immortalité ont été remplacées par l'importance et l'éternité du moment présent. L'immortalité individuelle, ainsi que la mort individuelle, sembleraient encore une fois des concepts sans importance pour le nouvel homme des masses tout comme elles l'étaient pour ses ancêtres tribaux.

J. G. KEOGH.
Professeur de Technologie
Illinois Institute of Technology.

DE LA CITE SECULIERE A LA FOLIE DE LA FOI

A propos des livres d'Harvey Cox, *La Cité Séculière* (Castermann 1968 ; copyright New York 1965) et *The Feast of Fools* (Harvard University Press, 1969).

Rendre compte du nouveau livre d'Harvey Cox, *The Feast of Fools* (*La Fête des Fous*) ne peut se faire sans revenir sur les idées maîtresses de *La Cité Séculière* (1). L'auteur nous en avertit : *The Feast of Fools* et *La Cité Séculière* sont complémentaires (2). Autrement dit Cox ne se répète pas : aux éléments de la théologie qu'il a développés dans *La Cité Séculière* il vient en ajouter d'autres qui y manquaient. Mais à aucun moment l'auteur ne nous montre comment ils s'harmonisent et font un tout : il n'y a pas une seule référence à *La Cité Séculière* dans tout cet ouvrage.

Nous savons gré à l'auteur de n'avoir pas succombé à la tentation de se répéter. Toutefois, mais cette image est trop sévère, le résultat est un peu comparable à ces messages secrets dont il faut superposer les deux parties, écrites sur papier transparent. Indépendamment ou ils sont dénués de sens (ce qui n'est pas le cas ici) ou ils vous égarent (ce qui semble avoir été le cas pour *La Cité Séculière* quand on lit les diverses interprétations que cet ouvrage a reçues) (3). C'est pourquoi nous relirons d'abord *La Cité Séculière* à la lumière de *The Feast of Fools.*

---

(1) Publié en 1968 chez Castermann dans une traduction française qui laisse malheureusement quelquefois à désirer. Nous ne discuterons pas *On not leaving it to the snake* (Ne le laissez pas au serpent), (New York, 1967) qui est une collection d'essais la plupart antérieurs à *La Cité Séculière.*

(2) Cf. *The Feast of Fools,* « Préface ».

(3) Cf. *The Secular City Debate,* New York, 1966.

Une dernière remarque générale : ces deux ouvrages expriment chacun à leur manière l'attitude fondamentale d'Harvey Cox vis-à-vis de la société qui l'entoure, Sans être un optimiste béat (il sait dénoncer dans ses écrits ou dans ses actes — il a choisi de vivre dans un ghetto noir — les maux de notre société) il y recherche toujours et s'attend toujours à y trouver « quelque chose de positif ». Proclamé sur la place publique ce « quelque chose de positif » devient bientôt « bonne nouvelle » (il y a un espoir pour cette société aussi corrompue soit-elle) mais aussi « jugement ». Ce qui revient à dire que ce que Cox recherche dans notre société n'est autre que le Royaume (ou plus exactement les signes de sa présence).

D'un livre à l'autre le centre d'intérêt change : après la « mégapolis » caractérisée par la sécularisation, c'est cette autre composante de la société américaine contemporaine, celle qui des hippies aux « underground churches » (Eglises souterraines) réagit contre la société telle qu'elle est et qui se caractérise par son insouciance, son aspect « carnavalesque », sa fantaisie, en voulant faire de la vie une fête perpétuelle. La démarche demeure cependant la même.

*
* *

La Cité Séculière

Une telle démarche peut cependant prêter à confusion : le lecteur américain avec sa mauvaise conscience (entretenue par les sermons hebdomadaires et les théologies personnalistes) vis-à-vis de ce monde moderne que la technologie (vénérée) engendre, a trop souvent vu dans cette reconnaissance des valeurs de la sécularisation par l'auteur de *La Cité Séculière* une manière de se tirer à peu de frais du conflit entre la foi chrétienne et le mythe technologique en assimilant la première au second (ne retenant de l'ouvrage que l'attitude positive vis-à-vis de La Cité Séculière et oubliant complètement que Cox rejette catégoriquement le sécularisme). De plus, et dans le même mouvement, fondamentalement immanentiste (ce n'est pas pour rien que Schleiermacher est beaucoup lu et commenté !) ce même lecteur américain y a souvent vu une variante sur le thème de la divinisation du présent.

Il est clair que *La Cité Séculière* se prête à cette interprétation du fait même que Cox y prend au sérieux le monde moderne et qu'il en fait le lieu même de la révélation.

Le monde moderne pris au sérieux ? Voici que Cox s'emploie à montrer que la sécularisation qui le caractérise a son origine dans la Bible elle-même. Il trouve dans la conception hébraïque de la création l'origine du « désenchantement de la nature » (p. 51ss.), dans l'Exode, celle de la « désacralisation de la politique » (p. 54ss.) et dans l'Alliance du Sinaï celle de la « déconsécration des valeurs » (p. 59ss.). Il fait de même avec ces autres caractéristiques de la sécularisation : anonymat, mobilité, pragmatisme et profanité (pp. 66-111).

Ce faisant, Cox attire sur lui les foudres des spécialistes de théologie biblique qui l'accusent d'employer une sorte de « *Scriptura ex machina* » (4) en choisissant arbitraitrement certaines interprétations (souvent contestables) de certains passages bibliques comme justification des valeurs qu'il découvre dans la sécularisation grâce à son analyse sociologique. Si Cox et les spécialistes de théologie biblique (grandement influencés par la théologie dialectique) ne peuvent se comprendre c'est à cause de deux conceptions inconciliables de la révélation. Pour ces théologiens, que Cox appelle, non sans ironie, « antiquaires » (5) la révélation est la découverte dans la Bible sinon d'une doctrine du moins d'une vérité a-temporelle au sujet de la relation de l'homme avec Dieu. Autrement dit la révélation est avant tout *passée,* même si elle peut être appropriée dans le présent en tant que Parole rédemptrice et vivante. Certes cette Parole est acte de Dieu dans le présent du chrétien, puisqu'elle fait de lui un homme nouveau... cependant c'est avant tout un *kerygme* au sujet de Jésus, l'acte suprême de Dieu dans l'histoire. « Théologiens antiquaires » qui découvrent leur trésor dans le passé...

Au contraire pour Cox la révélation est présente, concrète c'est-à-dire est agie *hic et nunc* ou n'est pas celle du Dieu vivant qui se révèle dans l'histoire. Ainsi : « Dieu révèle son nom à l'homme à travers la dure expérience des événements du changement social » (6). Le lieu de la révélation est à situer

(4) Cf. G. W. Peck in *The Secular City Debate,* pp. 38 ss.
(5) *The Feast of Fools,* ch. 9.
(6) *La Cité Séculière,* p. 284, ma traduction.

non pas tant dans la Bible que « dans les événements du changement social » que Cox définit comme « ...ce que les théologiens ont souvent appelé *histoire* et que nous appelons *politique* » (7).

Traduisant *histoire* par *politique* Cox insiste sur le fait que Dieu agit *ici et maintenant,* non seulement dans le « secret des cœurs », mais aussi et surtout dans ce qui est au-delà de l'homme, dans ce à quoi l'homme est confronté tout en étant responsable : l'histoire qui se crée devant lui et qu'il participe à créer. « L'Eglise, alors, est en quête des signes que Dieu a donnés dans le passé pour voir clair dans ce qu'Il fait aujourd'hui » (8). Quant à la théologie elle « doit être cette réflexion-en-action qui permet à l'Eglise de découvrir ce que Dieu politicien a en vue, et de coopérer avec lui » (9).

Les dangers d'une telle attitude sont évidents : on risque d'enfermer Dieu dans les lois fatales de l'histoire (avec Hegel) ou de faire du présent une idole. Pour éviter ces écueils Cox distingue très clairement le sécularisme (idéologie, donc idole de l'homme séculier) de la *sécularisation* (qui est un processus historique, un mouvement libérateur) (10). Cette « sécularisation », que Cox interprète comme étant l'action du Dieu vivant en notre temps, ne se retrouve qu'en « pointillés » dans notre histoire (présente et passée) (11) : elle n'est en rien identifiable avec l'histoire dans son ensemble. Elle n'est que signes (du Royaume) (12), qu'irruptions dans l'histoire d'une réalité transcendante à l'histoire... (13) signes et irruptions bien concrets (14).

Identifier action de Dieu et sécularisation, Royaume de Dieu et cité séculière n'est-ce cependant pas aller trop loin ? Car il ne s'agit pas seulement d'une interprétation, à l'aide de symboles modernes, de ces expressions bibliques : un nouveau contenu leur est donné. Il s'agit de nouvelles outres pour du vin nouveau.

---

(7) Cf. *La Cité Séculière,* p. 229.
(8) *La Cité Séculière,* p. 272.
(9) *Ibidem,* p. 273.
(10) *Ibidem,* p. 48 ss.
(11) *Ibidem,* ch. 6.
(12) *Ibidem,* pp. 136 ss.
(13) *Ibidem,* p. 280.
(14) On reconnaît ici l'influence de D. Bonhoeffer et de son concept de « révélation concrète ».

Mais justement par cette image (Mat. 9 : 16-17 et par.) Jésus ne demande pas de transvaser le vin déjà vieilli dans de nouvelles outres (quel gâchis !) mais bien de ne pas hésiter à utiliser de nouvelles outres pour le vin nouveau. Oui, un contenu nouveau est versé dans ces expressions bibliques qu'il faut donc s'empresser de traduire dans d'autres expressions : mais cela n'est en rien trahir la Bible comme le proclame si bruyamment G. Peck et ses comparses. Au contraire avoir foi au Dieu de la Bible c'est le découvrir sans cesse à l'œuvre dans l'histoire. Et ces œuvres, puisque nous sommes dans le temps eschatologique, ne peuvent qu'être l'accomplissement de ce qui a été préfiguré dans les « œuvres passées... » autrement dit si elles sont liées à celles du passé (actes du même Dieu vivant), elles les dépassent, les feraient éclater (pour garder l'image des outres) si elles n'étaient en même temps exprimées dans de nouveaux symboles : cela dit en pensant non seulement à *La Cité Séculière* mais aussi à la manière dont le Nouveau Testament utilise l'Ancien. Certes les textes de l'Ancien Testament, révèlation des promesses de Dieu, vont mettre les disciples à l'affût de leur accomplissement... et ainsi leur permettre de découvrir en cet homme Jésus de Nazareth l'Emmanuel. Cependant symboles et préfigurations du Messie dans l'Ancien Testament avaient tant de peine à contenir l'accomplissement qu'ils ont dû être ré-interprétés en tenant assez peu compte, il faut bien le reconnaître, du sens (littéral) que le prophète voulait donner à son texte. Le sens « pleinier » se trouve dans l'accomplissement et non dans les mots du texte lui-même. Si bien que l'action de Dieu ne pouvait plus être exprimée seulement à l'aide des symboles de l'Ancien Testament : elle le fut en termes du *kerygme* au sujet de ce Jésus. De même pour Cox l'action du Dieu vivant ne peut pas être exprimée seulement dans les symboles bibliques : découverte dans la Cité Séculière elle doit être exprimée par rapport à cette dernière.

En dépit de tout ce que nous avons dit en sa faveur cette recherche de Cox dans *La Cité Séculière* n'est pas sans risques. Comment ose-t-il décréter que tel événement est action de Dieu et que tel autre ne l'est pas ? Car il est évident que l'appui qu'il prend dans la Bible est plus de l'ordre de l'illustration que de celui de la preuve. La réponse ne peut donc qu'être : « par la foi ». Une foi dont la caractéristique même est le risque, « le saut », l'insécurité. Mais rien de cela n'apparaît dans *La Cité*

Séculière : c'est un ouvrage sérieux qui se prend trop au sérieux dans son zèle activiste pour les grandes causes sociales (15).

De plus si l'action de Dieu dans l'histoire présente est le centre de l'ouvrage, son corrolaire est la coopération de l'homme et donc sa responsabilité vis-à-vis de l'histoire dont il reçoit la charge pour avoir découvert « les vue de Dieu Politicien ». Alors, austèrement, il doit renoncer aux fantaisies de l'adolescence car il « est maintenant revêtu de la dignité de fils majeur » (16). La conversion, qui se situe au point d'intersection de l'action de l'histoire sur l'homme et de celle de l'homme sur l'histoire, n'est rien d'autre que d'accepter d'assumer en adulte la responsabilité de l'histoire (17).

Mais justement l'homme ne va-t-il pas succomber sous cette charge ? Rien n'est dit à ce sujet dans *La Cité Séculière :* l'homme doit se prendre au sérieux et se penser à la hauteur de la tâche. Il est alors difficile de se défendre (18) d'un pur et simple retour à cet Evangile social tellement optimiste que l'on trouvait aux U.S.A.

Dans son nouveau livre Harvey Cox nous fait l'agréable surprise de répondre à ces deux objections.

*
* *

The Feast of Fools

Dans ce nouvel ouvrage, en effet, Cox cherche à montrer comment d'une part cette prise au sérieux de l'histoire et de la politique peut être faite sans aboutir à l'écrasement de l'homme (grâce à la redécouverte de l'esprit de fête) et comment d'autre part cette foi (qui découvre l'action de Dieu) ne peut rien être d'autre qu'une « folie » qu'il faut assumer avec le « Christ Arlequin ».

---

(15) Zèle activiste qui est aussi la caractéristique de *On not leaving it to the Snake.* N. Y. 1967, comme ce titre l'indique déjà. Ne le laissez pas au serpent. Trad. française 1969.

(16) *La Cité Séculière,* p. 147.

(17) *Ibid.,* p. 149.

(18) *Ibid.,* p. 96.

a) *Histoire et Célébration.*

Cox fait siennes en effet les remarques des théologiens de « la mort de Dieu » sur l'histoire comme « lieu » de la révélation et notamment celle du théologien juif Richard Rubenstein (19) : il faut calmer l'inflation galopante de l'intérêt porté à l'histoire. Si, en effet, la Bible et à sa suite christianisme et judaïsme ont enseigné l'importance de l'histoire, de nos jours nous avons perdu de vue le Dieu Seigneur de l'histoire. Alors, ou nous divinisons l'histoire (et cette idole ne peut que décevoir les espoirs que nous mettons en elle) ou nous nous en chargeons (et sommes écrasés par elle) (20). Dans les deux cas l'histoire est « trop » pour nous et est aliénante.

Comment en être libéré ? Une première réponse a déjà été donnée à cette question par des mouvements contemporains : par *l'immolation du passé.*

En révolte contre toute notion de continuité historique (certains historiens ne considèrent-ils pas leur tâche comme ne devant être rien d'autre qu'une « destruction de l'histoire » ! ? (21) certains veulent se libérer de l'emprise du passé de manière à ce qu'un « nouveau » futur puisse apparaître : il s'agit donc d'une « immolation eschatologique du passé » dont le représentant le plus caractéristique est, pour Cox, Antonin Artaud (que Jean-Louis Barrault appelait le « métaphysicien du théâtre »). Pour certains autres cette immolation du passé est faite en faveur du *présent* (et est qualifiée d'« incarnationnelle » par l'auteur) : John Cage le musicien américain d'« avant garde » est pour Cox le type même de cette attitude. Comme il l'exprime tant dans ses écrits que dans sa musique toute continuité doit être supprimée (et donc aussi la mélodie) afin que le son soit perçu en lui-même. Ce n'est qu'en le coupant du passé qu'on peut pleinement jouir du présent.

Ces deux solutions en dépit de leurs qualités (l'une nous rappelant l'importance de la dimension eschatologique et l'autre celle du présent) ont aux yeux de Cox le très grave défaut de nous couper de deux dimensions de notre vie (passé et présent

(19) Dans son *After Auschwitz*, N. Y. 1966.

(20) Cf. la réaction structuraliste à l'existentialisme, The Feast of Fools, pp. 31 s.

(21) Cf. Hayden V. White « The Burden of History » in *History and Theory*, 5, no. 2 (1966).

pour ceux qui vivent uniquement pour l'« eschaton » ; passé et futur pour ceux qui vivent uniquement pour le présent). En effet pour Cox, il n'est pas question d'« immoler » l'histoire : pour pouvoir l'assumer il faut retrouver un esprit de fête.

Analysant les composantes de la « *festivité* » Cox souligne que si une fête est une célébration (affirmation) de la vie et de l'histoire elle s'inscrit néanmoins en contrepoint : par ses excès mêmes la fête se situe en dehors du commun, du profane. Elle est *juxtaposée* à la vie de tous les jours.

De ce fait la fête ré-introduit la troisième dimension que nous avions perdue en détachant l'histoire de son « milieu divin ». La fête permet à l'homme de se décharger du poids écrasant de l'histoire : elle peut être l'expression d'une fuite (comme pour John Cage et la plupart du vaste mouvement religieux américain qui conçoit la religion comme un appel à une fête continuelle) comparable à l'attitude gnostique et mystique. Mais si, comme Cox le conçoit, elle est vraiment célébration *de quelque chose* (découvert comme expression du transcendant ici et maintenant, cf. *La Cité Séculière*), alors la fête ne demande ni l'immolation du présent, ni celle du passé ou du futur. Célébration du Seigneur de l'histoire, la fête permet au chrétien de redécouvrir sa place : non pas seul responsable de l'histoire, mais co-responsable.

Dans *The Feast of Fools* Cox reste cependant très ambigu : il semble qu'il propose la « célébration » comme remède à la crise que traverse notre société qui se prenant trop au sérieux n'est plus capable de célébrer. Mais est-ce autre chose qu'un vœu pieux ? Est-ce la célébration qui permet de découvrir le transcendant ? Ou la découverte du transcendant qui permet la célébration ?

Si toutefois ces deux attitudes doivent être considérées comme complémentaires et simultanées le message de Cox peut alors être considéré comme valable en se souvenant que si *The Feast of Fools* invite à la célébration, *La Cité Séculière,* elle, invite à la découverte du transcendant *hic et nunc.*

Pour la théologie, Cox tire de cette analyse du rôle de la fête une ligne de recherche intéressante. Au lieu d'une théologie de la démythologisation qui cherche à faire en sorte que la foi chrétienne puisse s'exprimer sans à-coup dans notre culture, Cox propose une « *théologie de la juxtaposition* ».

De même que parce qu'elle est « décalée » par rapport à la vie quotidienne la fête permet de mettre en question l'impérialisme de l'expérience et ainsi de la dépouiller des attributs divins dont elle se parait induement, de même la théologie si elle veut être fidèle au Dieu vivant se doit de célébrer la discontinuité, le « décollage ». Ainsi théologie de la juxtaposition, de la fête, du clown (ou de l'iconoclasme) (22) cette théologie célèbrera la discontinuité, la collision des symboles traditionnels et de la situation présente comme occasion d'une nouvelle perception du monde dans lequel nous vivons (23). Ainsi, alors que les théologies traditionnelles soulignent la dépendance de la foi par rapport au passé (et peuvent ainsi être appelé « théologies historiques »), que les théologies « radicales » (les théologies de la négation créatrice) soulignent la crise actuelle que traverse la foi (et sont donc « incarnationnelles »), que la théologie de l'espérance (24) est orientée vers le futur (et peut donc être dite « eschatologique »), une théologie de la juxtaposition utilise les tensions qui existent entre les trois autres. Elle ne cherche pas à les harmoniser, au contraire elle amplifie ces tensions afin qu'elles deviennent créatrices (25).

De ce fait il devient impossible d'idolâtrer aussi bien le passé que le présent et le futur : les structures dans lesquelles nous appréhendions notre vie ne peuvent alors qu'exploser ou être sapées à la base et laisser apparaître le transcendant, objet de la théologie.

b) *Le Christ Arlequin et la foi.*

Appréhender *hic et nunc* le transcendant (26) ne peut être que le fait de la foi : non pas celui d'une foi triomphante qui se prend trop au sérieux, mais celui d'une foi qui se sait faible, folle, ridicule, en un mot « fantaisiste ».

Fantaisie et rêve (pour un individu), utopie et mythe (pour une société) sont en effet pour Cox des catégories dont nous

(22) Cox ne cite pas ici Gabriel Vahanian bien qu'il utilise nombre de ses idées : cf, notamment son dernier livre, *La Condition de Dieu* (Le Seuil 1970), traduction et adaptation de *No Other God* (Braziller, N. Y.).

(23) Cf. *The Feast of Fools,* p. 132.

(24) Cf. J. Moltmann, *theologie der Hoffnung* (Munich 1964).

(25) Cf. *The Feast of Fools,* p. 133.

(26) Cf. *La Cité Séculière.*

devrions redécouvrir la valeur pour vivre notre foi dans une culture qui les rejette du haut de son réalisme. Autrement dit la réalité a deux aspects, l'un caractérisé par les faits, l'autre par la fantaisie, comme l'assument certains psychothérapeutes (27). Ces deux aspects de la réalité sont réunis dans l'homme et doivent l'être pour son équilibre. Soulignant la vie et la logique propre à la fantaisie (qui ne peut pas être considérée comme un pâle reflet du « monde des faits ») ces psychothéropeutes s'emploient à maintenir un lien entre ces deux genres de réalité : de ce fait le monde des faits bien qu'il soit pris très au sérieux ne peut plus être un absolu.

La foi chrétienne est basée à la fois sur le monde des faits (le Jésus historique) et sur le monde de la fantaisie (la résurrection, la divinité de Jésus) : l'homme parfait, le Christ, est celui en qui divinité et humanité (fantaisie et faits) sont parfaitement unifiées.

Redécouvrir cette double dimension de la réalité permet alors de retrouver l'usage de la prière et des rites qui ne sont au fond que des invitations à la fantaisie sur des thèmes empruntés au « monde des faits », invitations très semblables aux méthodes utilisées par les psychothérapeutes mentionnés ci-dessus (28).

Au niveau d'une société, c'est mythe et utopie qu'il convient d'opposer au « monde des faits » (science et politique). Ainsi il faut retrouver la vision d'une société utopique (cf. « Les deux cités » de Saint Augustin) : pour cela il faut une méta-institution » qui assume le rôle des monastères d'antan. Cité dans la cité, vivant dans la structure politique de la société sans s'identifier à elle et sans y être assujetti. Bande de pélerins étrangers et voyageurs sur la terre, à la recherche d'une « autre cité » dont le roi n'est pas César.

Il s'agit bien du vocabulaire traditionnel au sujet de l'Eglise, mais cette « méta institution » ne peut pas être l'Eglise, car l'Eglise n'est pas l'Eglise (29).

---

(27) Robert Desoille, *Le Rêve éveillé en psychothérapie*, Paris 1945 ; Roger Frétigny et André Virel, *L'imagerie mentale*, Genève 1968.

(28) Cf. *The Feast of Fools*, pp. 76 ss., l'excellente comparaison que Cox fait de leurs méthodes avec les *Exercices spirituels de Saint Ignace*.

(29) *The Feast of Fools*, pp. 94.

Pourquoi ? Parce que l'Eglise a renoncé à la pauvreté (des Béatitudes), à la faiblesse, à la folie : renonçant au ridicule elle s'est voulue sublime (30). Comment pourrait-elle être encore cette « métainstitution » dont notre monde a besoin pour nous enseigner la festivité, pour nous inviter à la fantaisie, pour nous appeler à ces lendemains (31).

Mais tout espoir pour l'Eglise n'est pas perdu : l'Eglise de par sa situation actuelle commence à se redécouvrir comme ridiculement faible. Du même coup le symbole du clown, (constamment humilié, trompé, infiniment vulnérable bien que, en définitive, jamais vaincu) peut redevenir le symbole le plus significatif pour désigner le Christ.

Le Christ Arlequin, la foi comme folie et comme fantaisie avec ses aspects comiques et ironiques : voilà ce qui seul permet de découvrir dans notre monde sécularisé la Cité Séculière, signe du Royaume. Non pas seulement une Cité où toute injustice est abolie : « une Cité en fête pour un mariage... on commence à danser. Mais le vin le meilleur n'est pas encore servi » (32).

Malgré toutes ses qualités cette recherche de Cox n'est pas sans susciter en nous quelques réticences. Non tant pas celles balayées grâce à *La Cité Séculière* qu'à première lecture d'orientation « dionysienne » de *The Feast of Fools* avait soulevées pour nous. « Apollinien » de culture et de formation, et pourtant... Cox ne s'est-il pas laissé enfermer dans l'immanentisme qu'il récuse si énergiquement en assimilant le divin à une composante de la réalité humaine (la fantaisie) (33) qu'il nous faut récupérer en tant qu'individu comme en tant que société ?

Sur un autre plan, que signifie la récurrence de phrases telles que : « il faut que nous devenions capables à nouveau de fête et de fantaisie... », « il faut redécouvrir... », « il faut ré-apprendre... » ? Est-ce autre chose qu'un vœu pieux ? Dans ses conclusions Cox lui-même soulève la question. Question rhétorique ou

(30) *Ibid.*, p. 140.

(31) En tout cela Cox a été très influencé par son séjour au *Center for Intercultural Documentation* à Cuernavaca, Mexique, dirigé de manière remarquable par Ivan Illich, ancien prêtre catholique ; mais cf. déjà *La Cité Séculière*, pp. 168-172.

(32) *The Feast of Fools*, p. 162.

(33) *Ibid.*, p. 77.

symptôme ? Cette célébration à laquelle il nous invite serait-elle sans véritable objet et de ce fait réduite si l'on s'efforce de la vivre à tout prix à une célébration de la vie, de l'homme autrement dit de type immanentiste et cela contre les vœux mêmes de notre auteur ?

Au fond ce que Cox nous invite à célébrer comme actes du Dieu vivant c'est notre libération de la fatalité de l'histoire et de la politique, de même que le peuple d'Israël célébrait sa libération d'Egypte mais aussi celle de la fatalité de la Nature. Mais précisément, est-ce seulement la fatalité de l'histoire et de la politique qui nous tient sous son joug et empêche toute célébration ? Ou est-ce plutôt la fatalité de la technologie comme Jacques Ellul l'a bien montré ? Or si Cox traite de la technologie ce n'est que pour nous montrer en quoi elle est libératrice (de la vie tribale et politique et donc de la fatalité de l'histoire), et non ce qui nous libère de la technologie elle-même.

Ainsi à nos yeux la recherche de Cox malgré ses grandes qualités n'a pas encore atteint son objectif : oui la foi ne peut être que folie et fantaisie mais elle ne sera la foi (don de l'Esprit) que lorsqu'elle nous permettra de découvrir les signes de la libération de tout ce qui nous tient en esclavage. Alors nous serons à nouveau capables de véritable célébration.

Daniel PATTE.
(Université de Syracuse, Etats Unis).

PROMETHEE A L'ECOLE DE DIONYSOS

Le temps est encore proche où les maîtres à penser s'accordaient à caractériser le tournant décisif des destinées modernes par l'affrontement entre les traditions humanistes classiques et les novations introduites dans le monde par l'entreprise technico-scientifique. Selon leurs calculs, leurs affinités ou leurs systèmes, ces sages diagnostiquaient tantôt le rapide dépérissement de l'humanisme, tantôt un progressif avantage remporté par l'« honnête homme » soucieux de comprendre et de dominer la technique.

Il y a moins d'un quart de siècle, une revue (1) qui, à l'époque, voguait dans les mêmes eaux que FOI ET VIE, analysant cet affrontement, prévoyait la victoire de la sagesse classique et décrivait à l'avance « la conquête humaniste du monde technique ». L'article commençait par dénoncer l'antagonisme entre les deux orientations de la culture, entre les deux acceptions de la civilisation :

« Le dualisme existant entre les deux mondes de l'homme « et de la machine, de l'activité spirituelle et de travail matériel, « se présente aujourd'hui comme le dualisme de deux cultures : « la culture classique, humaniste et la culture technique. On « dirait que l'abîme entre les deux ne peut être comblé, et cela « à cause de la dialectique particulière aux deux cultures mêmes, « à cause de leur prétention à se détruire l'une l'autre en « envahissant leurs champs d'action réciproques ».

Toutefois, l'auteur se gardait d'attribuer un caractère fondamental et définitif à cet affrontement. Il concluait, au contraire, à la future « réintégration de l'homme », par « synthèse entre « la conception classique de la *personne* comme activité spiri- « tuelle, et la conception nouvelle de la *personne* comme acti- « vité matérielle ».

---

(1) « Le Semeur » : Eté-automne 1948, article d'Ernesto Maggioni.
(A noter que si, depuis une vingtaine d'années, FOI ET VIE n'a pas sensiblement infléchi sa ligne, au contraire, « Le Semeur » a suivi un itinéraire en ligne brisée qui rappelle de plusieurs manières celui dont il est question dans la présente étude.)

Aujourd'hui, à l'aube des années soixante-dix, les perspectives sont profondément altérées. La partie ne se joue plus entre deux modes de civilisation, car une troisième solution s'est fait jour, dont une analyse lucide vient de nous être fournie par un témoin attentif aux phénomènes de transition dont nous sommes actuellement les spectateurs et parfois les acteurs.

Parmi les nombreux esprits qui s'exercent aujourd'hui à surprendre et à saisir les signes des temps, Jean Onimus est l'un des plus ouverts aux manifestations typiques, encore qu'indécises et parfois furtives, de l'âme contemporaine. Le vigilant interprète de Péguy, de Teilhard, de Beckett distingue décidément trois sortes de cultures dont les heurts mutuels sont à l'heure présente causes de violences et de tourments (2). Les deux premières ne sont autres que celles dont on parle depuis quelques décennies, pour le moins : d'une part, la « culture traditionnelle, embarrassée de son passé et « incapable de se renouveler » ; d'autre part, « la formation scientifique et technique intensive, « [laquelle n'est] pas moins déformante et sclérosante (mais « dans un sens bien différent) que la culture traditionnelle ». Depuis peu, a surgi « une troisième culture d'un caractère entière- « ment nouveau. Elle s'est formée dans le vide. A la différence « des deux autres et en contradiction avec la notion même de « culture, c'est une production sauvage et spontanée ; mais elle « joue bien le rôle de culture et elle mérite ce titre puisqu'elle « assure auprès des jeunes générations une fonction essentielle : « elle leur permet de s'exprimer, de projeter au dehors et de don- « ner, au moins provisoirement, une configuration à leur expé- « rience de la vie... Qu'y trouve-t-on ? Un refus frénétique de « l'ordre, qu'il soit logique, moral, esthétique ou linguistique ; « un parti pris généralisé en faveur de l'informel, du concret, « de la chose même mise à nu telle quelle, jaillie de l'inconscient, « saisie au niveau de la palpitation, du chaos brut, du cri, avant « toute mise en système ou en mots ; une affirmation délirante « et provoquante de liberté et de spontanéité créatrice, une vo- « lonté agressive épanouissement total et sans entraves, hors de « de toute norme, de toute institution, un éclatement de sauvage- « rie fraîche et joyeuse, une paradoxale culture de l'informulable « ou de l'indicible ».

(2) « La communication littéraire », aux éditions Desclée de Brouwer.

Ces trois types de culture, ces trois manières d'être se trouvant ainsi évoqués et sommairement définis, il vaut la peine, tout d'abord, de passer en revue les succès et les déconvenues de la civilisation technique, à la fois triomphante et contestée ; ensuite, de chercher à mieux caractériser les tendances, les rêves, les risques de cette culture spontanée et sauvage qui vient de prendre un si fulgurant, un si surprenant essor. La contribution de deux auteurs considérables nous aidera dans cette recherche.

*
* *

Le professeur Raymond Aron est l'un des esprits qui savent le plus de choses sur les circonstances et les hommes de ce temps, un de ceux qui font le mieux connaître leur opinion sur les aléas de la conjoncture. Il sait utiliser toutes les ressources de la presse pour communiquer la matière de ses jugements, soit au jour le jour, soit périodiquement, soit enfin dans de grands ouvrages magistraux.

C'est une œuvre longuement élaborée que constitue son livre « Les désillusions du progrès » (3). Il mérite un attentif examen. Nous n'en rendrons compte que dans la ligne de l'étude particulière à laquelle nous nous livrons dans le présent article.

Il s'agit d'une entreprise aux buts immenses, puisqu'elle concerne « la nature des relations entre individus et entre institu- « tions dans les sociétés dites modernes et industrielles ». Sa méthode « descriptive et généralisante » est nourrie de références classiques, en même temps qu'elle est armée par une savante « dialectique de la modernité ».

Sa constatation première aborde sans illusion la réalité du monde économique : « Bien que l'ambition prométhéenne et « l'idéal égalitaire aient, dans le rationalisme, une origine com- « mune, la volonté de produire le plus et le mieux possible de- « meure, en tant que telle, radicalement étrangère au souci de « la justice ou aux considérations humanitaires ». Les inégalités présentes sont de moins en moins acceptées par la conscience collective. Elles constituent des défis lancés aux sociétés elles-mêmes. Dans son principe, la situation n'est pas fondamentalement différente en Occident et dans les pays de l'Est. Cependant,

(3) Calmann-Lévy, éditeur.

« le style américain des relations interpersonnelles vise à l'éga-
« lité, le style soviétique consacre la hiérarchie (chaque membre
« d'une délégation scientifique à Moscou reçoit, au départ, un
« cadeau proportionnel à la place qu'il occupe dans la hiérar-
« chie administrative) ». Quoiqu'il en soit, en tout pays, « la
« civilisation industrielle comporte un ordre hiérarchique et un
« idéal égalitaire, elle parvient dans certaines limites à concilier
« l'un avec l'autre ». L'étude de cette problématique a donné lieu notamment au concept marxiste équivoque d'*aliénation* et à la notion durckheimienne d'*anomie,* les critiques de la civilisation moderne craignant tour à tour « que l'individu perde
« sa personnalité dans la masse ou son identité dans la solitude,
« qu'il se soumette passivement à un ordre étranger ou s'aban-
« donne, faute de discipline, à toutes les tentations ». en l'absence de foi commune, de croyances collectives, l'incompatibilité de structures sociales et culturelles, sous la pression puissante de la technique, risque de se traduire par une dangereuse désagrégation de la culture sociale.

Sur un plan planétaire, la diversité des cultures entraîne la différence des objectifs. Une même technique, d'un pays à l'autre, est utilisée à des fins dissemblables. L'anarchie de la puissance a pour effet de préserver les volontés d'autonomie, mais en laissant subsister les risques de conflits majeurs.

Le bilan général dressé par l'auteur est, en définitive, fort peu positif : « Ni les socialistes, ni les sociétés capitalistes ne réali-
« sent l'égalité économique. La plupart d'entre elles ne s'effor-
« cent pas avec beaucoup d'ardeur d'éliminer les inégalités. Tout
« se passe pourtant comme si aucune d'entre elles ne tolérait les
« inégalités avec une bonne conscience ».

Observant les contestations qui secouent l'Eglise catholique, l'auteur considère sans joie que « la théologie de la violence se
« substitue, non sans logique, à la théologie de l'amour ».

Et il termine la préface à son livre, écrite récemment, plusieurs années après la première édition de l'ouvrage, en posant sur le mode interrogatif cette alternative, dont les deux termes sont également mélancoliques : « Les occidentaux éprouvent-ils
« une sourde mauvaise conscience pour s'être réservé la meilleu-
« re part des profits de la science et de la technique, ou tendent-
« ils à se renier eux-mêmes, faute de trouver un sens à leurs
« exploits ? »

Avant de quitter cet attachant ouvrage, il n'est pas superflu de signaler que sa lecture conduit à rouvrir un autre livre, déjà vieux de seize ans, dont l'auteur est lui aussi sociologue et qui abordait plusieurs des questions traitées par Raymond Aron. Il s'agit de « La technique ou l'enjeu du siècle » (4), par Jacques Ellul. Ce volume, à l'époque, avait provoqué des remous, voire quelque peu fait scandale par ses jugements intempestifs et ses anticipations inquiétantes. Aujourd'hui, la plupart de celles-ci sont devenus des évidences. Seules subsistent encore quelques prédictions dont il reste aujourd'hui à savoir si l'avenir les confirmera également, en particulier les suivantes : « Le com-« munisme apparaît lorsque le développement des techniques « met en danger la société qui a permis leur épanouissement. « Il est là précisément pour expliquer comment le progrès tech-« nique donne naissance à une société, puis dépasse les formes « économiques et politiques et, poursuivant son cours, provoque « leur dépérissement... Le fascisme est exactement dans la même « relation avec la technique... Fascisme et nazisme sont des ap-« proximations dérivées du marxisme vers l'adaptation de l'hom-« me à ses techniques ».

*
* *

Nous quittons maintenant les enseignements des économistes pour écouter la leçon d'un philosophe.

Bien qu'il soit agrégé de philosophie et professeur d'enseignement supérieur, bien qu'il commence son ouvrage (5) en affirmant : « les problèmes qui se posent à l'homme du XX^{e} siècle « ne sont pas *fondamentalement* différents de ceux qu'affron-« taient Platon », Jean Brun ne demeure pas étranger à l'économie de ce siècle. Tout au contraire, les styles de vie de ses contemporains lui sont familiers, ainsi que leurs aspirations, leurs tourments et leurs rancœurs. Les toutes premières pages définissent clairement le sens dans lequel chemine son propos :

« Le messianisme prométhéen faisant de la technique une « épopée où l'homme projette ses réseaux de prises dans l'uni-« vers, la proclamation de la mort de Dieu visant à éliminer

(4) Librairie Armand Colin.

(5) *Le retour de Dionysos,* collection « L'athéisme interroge » (Desclée, 1969).

« toute transcendance et tout arrière-monde, les récents anti-
« humanismes et l'annonce de la mort de l'homme, sont autant
« d'expressions d'une aventure dont l'homme attend la libération
« du temps et du lieu auxquels se trouve lié son être indépen-
« dant et spécifique. »

Dans la projection organique que permet la technique, dans les hymnes à l'utra-hominisation, dans la disparition du sujet pratiquée par les auteurs des « nouveaux romans », dans les éthylismes intellectuels et psycho-chimiques, dans le cortège d'érotisme et de violence qui les accompagne, il reconnaît et dénonce autant de réincarnations de Dionysos ; réincarnations qui suscitent des accouplements et des combinatoires grâces auxquels des vagues de force submergent toute individuation.

« Du fond des âges, Dionysos perpétue des rites qui lui sont
« chers ; mais, bien qu'il demeure omni-présent, toutes ses ruses
« le rendent méconnaissable. Les modernes réincarnations de
« Dionysos sont nées de très lointaines noces d'Eros et de la
« Connaissance, elles manifestent aujourd'hui dans l'hysté-
« risme techniciste et dans les ludismes de l'homme nomade se
« projetant dans les *par-delà,* cultivant les transgressions afin de
« dépasser la notion même et de se sentir possédé par le dyna-
« misme des champs qui le pénètrent pour le faire et le défaire
« sans cesse. »

Ainsi, Jean Brun estime urgent « de jeter les bases d'une éro-
« tique de l'épistémologie et de la technique ». Tel est précisément l'objet de son livre.

Au cœur de l'organisation technique, il discerne une passion irrationnelle. Derrière l'apparence d'une objectivité sans faille, il découvre les atteintes d'un délire technicien. Il note la croyance à une « vocation salvatrice » de la machine, à laquelle on demande « le secret du principe de quelque renaissance ». Un tel état d'esprit se rencontre à chaque pas pour qui fréquente le monde industriel.

« La technique est beaucoup plus qu'un effort pour résoudre
« les problèmes posés par la misère humaine et dont les racines
« plongent dans le domaine socio-économique, elle est aussi et
« surtout une aventure pour dépasser la tragédie existentielle ;
« la technique est une tentative de transincarnation dont l'homme
« attend la guérison de lui-même. »

Que souligne la quête frénétique du nouveau, de l'insolite, de l'étrange qui caractérise la culture contemporaine, si ce n'est l'attrait d'une « dilatation dionysiaque de l'existence, en allant « constamment au delà du connu et de l'habituel ? Qu'est-ce qui « explique le goût du monstrueux, lequel habite aujourd'hui les « habitants de la planète, si ce n'est la recherche à tout prix « d'une « évasion enivrante » ?.

Sur le plan politique également, on constate la même évolution, dans le déchaînement des foules par la « fête » révolutionnaire : « Dionysos, errant dans la rue en quête de foules « capables de secouer le monde, a trouvé dans la révolution le « plus exaltant alibi de la fête ». La révolution a changé de caractère : elle est devenue, non un moyen, mais une fin en soi, un « happening » à l'échelle sociale qui ne cherche plus à atteindre un but constructif, mais veut opérer une explosion « libératrice » des servitudes du réel dans une sorte d'« orgasme collectif » conçu comme un nouveau commencement du monde et de la société. « Animée de toutes les exaltations que donnent les « transgressions, ouverte sur un jeu sans cesse renouvelé, la « révolution est devenue le bateau ivre sur lequel s'embarquent « ceux qui voient en elle le nouveau domaine de Dionysos. »

Ainsi est déclenché un processus qui conduit tout droit au nihilisme, car cette exaltation bientôt se tourne en rage destructrice qui finalement s'attaque à tout ce qui existe : désintégration du langage, dissolution de la figure humaine, mort de Dieu, mort de l'homme : un processus qui ne laisse plus subsister que « l'ivresse de l'extase nihiliste faisant de la vie et de l'his- « toire une aventure qui se propose seulement d'avancer sans « savoir où elle va ».

*
* *

Dans le grand affrontement actuel, que penser et que dire ? Que redouter et qu'espérer ? On a beaucoup appris, ces derniers temps ; on a surtout appris à accueillir la nouveauté, à accepter cette idée que pour l'homme de bonne volonté, le changement insolite était compatible avec la persévérance dans l'être, mais que désormais d'autres manières de regarder et de réfléchir étaient nécessaires pour prendre conscience de la conjoncture.

Après toutes ces lectures sur les problèmes de la culture et de la technique, soulignons une brève notation, faite en passant,

qui peut avoir d'immenses prolongements : c'est l'observation de l'économiste Raymond Aron, sans doute dubitative, mais combien expressive, suivant laquelle la société de consommation engendre une faim « peut-être plus spirituelle que matérielle ».

Une autre remarque de Raymond Aron est apparemment assez sombre. C'est celle qui concerne cette même société de consommation, « en quête de sens », comme on dit maintenant, cette société dans laquelle « ni la révolution, ni le technique ne « renouvellent la condition humaine ». Mais le seul fait qu'une telle constatation soit exprimée et qu'elle s'impose à l'attention de beaucoup, n'est-il pas une marque de conscience dont il faudra bien un jour qu'un enseignement soit tiré, sur les authentiques issues de renouveau ?

Si nous passons de l'ouvrage où tout est raisonnement et mesure, à celui qui rend compte d'une aventure frénétique et tourbillonnaire, comment pourrions-nous y trouver matière à une pensée suivie, comment en face d'explosions sauvages saurions-nous dérouler le fil d'une réflexion cohérente ?

De ce livre haletant et heurté, nous ne retiendrons en guise de conclusion, que le passage où Jean Brun note l'attrait irrésistible exercé aujourd'hui par certain jeu sur l'homme qui s'abandonne au vertige d'une technique déchaînée. C'est ce qu'il appelle « *le grand jeu de l'absolument « autre* ».

Ces mots ne peuvent manquer de remettre en mémoire aux lecteurs de FOI ET VIE, une parole présentant des résonances semblables, encore qu'avec des finalités bien différentes : c'est la formulation de Karl Barth relative au « TOUT AUTRE ».

On voudrait que soient trouvés une technique et un langage qui *dérivent* les folles pulsions de l'heure, promises à un néant vertigineux, vers une transcendance où l'homme s'accomplisse et s'exalte à l'infini, en s'oubliant à la fois, dans un univers où tout soit pure grâce !

Jean WALTER.

LES AFFAMES D'INFORMATION

Essai sur les habitudes de l'homme moderne en matière de connaissance.

La faim d'information est l'une des plus vives qui soient et l'une des plus répandues, propagée même par les instruments qui visent à l'étancher — je veux parler des moyens de communication « de masse ». Il faut décrire cette curieuse habitude, montrer ses caractères essentiels, et indiquer ses dangers patents : l'essai ressemble à une étude médicale dans la mesure où l'homme moderne est littéralement asservi à ce besoin d'information, dans la mesure où il est inconcevable qu'il puisse continuer d'exister sans cette nourriture mentale, et que la conscience de cette dépendance doit nécessairement s'accroître et se manifester si l'on ne veut pas avoir affaire à de véritables drogués de la nouvelle.

L'homme moderne ne se sépare pas aisément de son nombril électronique qu'est le transistor. Portatif, celui-ci est le nouveau chien fidèle qui l'accompagne dans ses déplacements, voix sans défaillance qui lui sussure des chansons et le met en relation avec tous les événements du monde qui en valent la peine. Religieusement, il ouvre son journal, attentif à retrouver une certaine disposition des articles qui lui est familière, curieux de connaître les « Grands faits du Jour » signalés par d'énormes manchettes ou des analyses approfondies de la situation. Il est indifférent d'acheter tel organe plutôt que celui-ci, puisque, sur une certaine période, les titres et les préoccupations sont à peu près identiques si l'analyse de l'actualité est différente, car adaptée aux divers milieux sociaux qui composent la clientèle et à l'image stéréotypée du journal. Les événements d'importance internationale remplissent la une de tous les journaux d'Europe : « der Spiegel » parle de la « démocratisation à Prague » à peu près au même moment que « le Monde », « The New Statesman », « la Gazette de Lausanne », et probablement aussi

« l'Expresso ». Grâce à ces magazines, le monde n'est plus un mystère et tous sont au courant de ce qui se passe de neuf et d'important. Le lecteur ou l'auditeur est terriblement prisonnier de ses habitudes : protestant lorsque la couverture du journal s'éloigne des patterns traditionnels ou lorsqu'une émission a mordu sur une autre en raison de circonstances imprévisibles. Il veut avoir « son plat d'informations », à heure fixe, préalablement assimilées et préparées à son goût, et proteste les jours où rien ne se passe d'essentiel. Pensez donc : il doit tous les jours connaître l'exaltation de l'actualité, vivre avec intensité telle opération du cœur ou telle négociation difficile : l'intérêt de sa propre existence est à ce prix. Le monde deviendrait invivable si l'on n'était pas branché sur l'information vraie : c'est-à-dire imprimée (gage absolu de la véracité) ou du moins sur une radio qu'on écoute en pleine confiance. Les hésitations, les déductions audacieuses, les commentaires subjectifs sont pris pour monnaie comptant : l'homme est affamé de certitudes et de faits certains, non d'hésitantes interprétations. L'actualité se présente comme un ensemble de traits simples et univoques. L'homme moderne « suit » l'actualité, épouse ses rythmes, se soucie de l'évolution, est sollicité par tel événement brusque qui lui fait oublier le reste du décor compliqué, sautant d'événement en événement selon les hasards de la « une » : il est incontestable que ce souci permanent et puissant pour l'actualité le détourne des impératifs de la vie quotidienne, ou du moins les lui fait négliger. Sa perception de l'époque — faste ou malheureuse — dépend des détournements de l'actualité. Rien n'est plus plastique que le comportement de l'homme contemporain devant la « Politique » ou « l'Actualité ». Mais rien n'est aussi plus difficile à développer que l'autonomie de cet homme par rapport aux flux d'information. Il est donc dépendant jusque dans les fluctuations de l'information. Il est naturel qu'étant plus informé, il soit plus sensible aux facteurs psychologiques de toute stratégie : victime de choix des propagandes puisque spontanément curieux, confiant en sa presse, désireux de comprendre, sentant son destin lié aux soubresauts du monde, donc particulièrement disponible aux explications officielles, aux mots d'ordre qui le guident dans l'action, aux ralliements massifs à tel homme, telle politique... Encore faut-il que cette propagande s'intègre à ses habitudes mentales, à son corps d'explications stéréotypées, à ses prédispositions, à sa structure intellectuelle et

linguistique : tâche du journal que de créer ces dispositions et ces habitudes intellectuelles. L'actualité en soi n'existe pas : elle est incompréhensible : c'est le journal qui lui donne forme et signification, y discerne une certaine intelligibilité, voit dans la succession des nouvelles un certain ordre, et rend accessible l'information au lecteur. Si ce dernier tient absolument à connaître l'actualité, il subit donc les cadres et les influences diffuses du journal, voyant à travers ces lunettes correctrices sans se rendre compte que l'événement n'est plus le même : éducation admirable à une interprétation a priori à partir de grilles inconscientes qui font le bon électeur et le bon militant. L'événement en soi est d'ailleurs pure création de l'intellect, élaboration difficile d'une unité à partir d'éléments hétérogènes, aux allures différentes, aux résultats divergents et incertains, tout cela fondu en un tout qui s'impose à l'esprit le moins préparé. L'affamé d'information n'est nullement délicat quant à la cuisine du chef, quant à ses recettes et à ses condiments : il lui faut des plats présentés agréablement et digestes : qu'importent ses méthodes... Si bien que le rapport est faible entre les aliments bruts apportés à la cuisine et les plats servis : rapport identique entre les dépêches de l'AFP et le contenu du journal, quoiqu'on retrouve certains éléments, autrement préparés, mêlés à d'autres, transformés, cuits à faible feu ou rôtis précautionneusement...

L'homme moderne se croit tenu de marquer sa position vis-à-vis de l'événement dès qu'il en a pris connaissance, d'exprimer son désaccord, sa satisfaction, sa réserve : atome parmi d'autres atomes, revendiquant d'avoir « son » opinion sans laquelle il n'est plus que robot, et anxieux de participer aux mouvements historiques, saisissant donc toutes les occasions pour « placer son mot ». Il ne se rend pas compte qu'ainsi il n'agit que comme l'un quelconque de ses semblables, qu'il ne joue que le rôle d'individualisation et de « matérialisation » d'humeurs collectives, générales, communes, qui l'habitent sans qu'il le sache, et que c'est au moment où il croit marquer son individualité, son Moi autonome, sa propre capacité d'opiner, qu'il est en réalité asservi ou dominé par les mouvements collectifs, soigneusement filtrés et commentés par le journal. Organe de percussion de l'événement, filtre remarquable des nouvelles, créateur d'attitudes communes, amplificateur des émotions ressenties, le journal est encore le miroir des attentes de la foule et les courriers de lecteurs participent à cette émotion universelle, ce qui auto-

entretient cette propagande vicieuse. Contrairement aux apparences, le rapport de propagande n'est pas du propagandiste au propagandé, puisque chaque propagandé est en même temps instrument de propagande, agent de diffusion du désarroi et de l'anxiété, témoin concret de sa vérité et de sa valeur, en même temps que milieu d'accueil de cette propagande, laquelle s'amplifie et se développe lorsque les individus sont préparés, c'est-à-dire spontanément réceptifs car déjà dépendants de l'information. L'information engendre une volonté de participation active et un besoin de s'exprimer et de faire connaître sa position. Cette expression passe nécessairement par les moules préfabriqués sans laquelle elle est inaudible et insolite ; elle forme la matière première des « réactions » de toutes origines qui contribuent à « politiser » et à « passionnaliser » un événement quelconque ; elle est accueillie par un public curieux, passablement désireux de comprendre, désorienté par la complexité de la réalité mais sentant son sort fatalement engagé dans ces événements ; elle provoque des réactions stéréotypées, basées sur une distribution claire des attitudes en « pro » et en « anti » symétriques dans les deux camps ; cette situation accroît considérablement le désir de clarifier et la soif de connaître les derniers déroulements ; elle intensifie la faim d'information en raison de la conjoncture : d'où disponibilité plus grande, émotion plus forte, attentes plus intenses, soumission volontaire à la propagande qui donne un sens à ce désordre radical, refus systématique de comprendre les faits eux-mêmes. Il faut signaler que l'excès d'information est un obstacle à la compréhension, qu'il obscurcit dangereusement la perception de l'actualité. Plutôt que de porter son regard critique sur l'essentiel, les faits sont recouverts par les interprétations, déformés par les arrière-pensées, les intentions secrètes, les valeurs symboliques qui structurent et modèlent la connaissance de l'événement, et au lieu d'une réalité nue sur laquelle se porte le regard impitoyable et lucide de l'individu, c'est une nouvelle réalité, de caractère magique, enrobée de nos désirs et de nos craintes, devant laquelle on prononce des mots pour supprimer le côté désagréable. réalité pleine de phantasmes, perçue différemment selon les acteurs dans la mesure où elle est le produit d'une certaine orientation idéologique et d'une perspective d'action, et cette pseudo-réalité empêche évidemment toute action réelle. Il faut appuyer les certitudes, démontrer que l'on a raison, faire pression pour que le

réel corresponde à nos intentions : réel connu comme matière mouvante, malléable, et porteuse indiscutablement de sens. Quel sens ? Toute polémique tourne autour de cette question. C'est la fin de l'esprit scientifique.

Ce qui est étrange, c'est que la soif de savoir qui caractérise l'affamé d'information aboutisse à cette négation de l'esprit scientifique et à cette volonté de participation mystique à l'événement. Dans quelle mesure les phénomènes ne sont-ils pas interdépendants ? Il faudrait établir une typologie de l'informé : informé passif, qui a intégré dans ses habitudes quotidiennes l'acte d'écouter la radio ou de lire le journal ; mais la répercussion de cet acte sur les autres habitudes, donc sur son existence, est mal connue. Il est possible que l'information serve de facteur d'ambiance dans la journée, colore son existence d'une certaine manière ; ou qu'elle corresponde à une évasion, un changement provisoire de peau ; ou qu'elle soit une sorte d'enrichissement, de découverte de la dimension sociale de sa vie, de connaissance de domaines intéressants et vivants comme la politique ; ou qu'elle apparaisse comme une nécessité : professionnelle pour l'homme d'affaires sensible à la conjoncture politico-économique, affective pour le militant du parti attentif à suivre l'action de son mouvement, politique pour le citoyen conscient de ses devoirs civiques... Il y a aussi l'informé actif, qui réagit, par la parole ou par l'action, à ce qu'il entend, dans certaines occasions seulement et selon certaines habitudes invariables de comportement, certains stéréotypes (apparents aux temps forts), tout étonné lorsque l'événement n'est pas réductible aux stéréotypes ou lorsque les réactions classiques sont inefficaces ou inadaptables à la situation : la « reconversion » est difficile ; elle s'opère en temps de crise (c'est même à cette reconversion qu'on reconnaît la crise) ; les deux types de comportement peuvent par la suite coexister ou rivaliser, révélant une instabilité de la personnalité qui se cache sous une artificielle indifférence. Et l'on conçoit ainsi une troisième forme de réaction ; l'indifférence, l'insensibilité aux nouvelles, qui peut parfaitement coexister avec la faim d'informations. Il n'y a pas de relation, autrement dit, entre l'audition de nouvelles et la réaction, ou encore l'on est sourd aux nouvelles qui mettraient en cause un cadre défini d'existence, une sécurité intime, un sentiment de confort et d'adaptation, une forme de fidélité qui interdit toute mise en cause. L'incompréhension de la situation peut provoquer cette

indifférence, de même que l'absence de structures mentales capables de recevoir l'événement : surtout si celui-ci est radicalement nouveau, sans précédent. L'effort d'explication et l'analyse de la singularité dépasse les possibilités de certains, qui se réfugient alors dans une indifférence salvatrice. La différence essentielle entre l'informé passif et l'indifférent, c'est que l'information ne bouleverse pas l'indifférent, n'affecte pas ses habitudes quotidiennes, alors que l'informé passif, sans toutefois agir ni s'exprimer directement, modifie ses habitudes en fonction de l'événement, « répond » à la nouvelle. Encore ne faudrait-il pas exagérer ce bouleversement : l'existence quotidienne étant organisée avec l'information comme pôle ou comme élément d'importance, les nouvelles sont reçues sans drame en raison de « l'immunisation » de l'auditeur créée par une habitude durable. L'immunisé se protège donc par la banalisation de l'actualité : celle-ci n'est qu'apparemment tragique ou catastrophique, elle fait au contraire effort pour s'intégrer au quotidien, lui ressembler, imiter sa neutralité affective, se transformer en habitudes et régularités rassurantes. L'indifférent n'est peut-être que celui qui reconnaît trop l'identité de ton entre sa vie et l'actualité, et ne voit donc pas la nécessité de se sensibiliser à cette dernière : ému au contraire dans les moments de crise qui d'un coup, modifient toutes les données et introduisent l'incertitudes du futur dans un jeu qui n'est plus joué d'avance.

Ainsi la faim d'information dépend du contenu des informations et du retentissement de l'actualité sur sa propre existence : plus grande lorsque l'on est immédiatement affecté. On note aussi qu'une parcelle d'information donne immédiatement la fringale : éveillée, la curiosité est telle que l'on réclame de plus amples commentaires, se heurtant à la limite de l'information : la réalité complexe ne se laisse pas épuiser par les analyses et les communiqués, l'affamé reste affamé, pressentant un mystère au-delà de ce qu'il sait, ce qui explique que les organes d'information restent toujours écoutés, même lorsque tout semble avoir été dit. Un facteur essentiel d'entretien de cette faim réside dans la répétition. En règle générale, un phénomène sensibilisant, pour une raison même entièrement circonstancielle, sensibilisera chaque fois dans l'avenir, pour la raison simple qu'une connaissance faible vaut mieux que l'ignorance absolue : « j'ai le sentiment d'avoir lu ça quelque part »... Le souvenir est ravivé, ramené à la surface, par de nouveaux événements, et ceux-ci

sont interprétés d'après le précédent, ce qui expose à des malentendus graves. Ainsi chaque information retentissante réactive une série d'événements antérieurs, agglomérés par un principe d'identité qui se retrouve dans l'événement actuel et conditionne sa perception, de sorte que l'actuel est saisi comme élément d'un ensemble, qui a ses régularités, une certaine structure globale, une certaine signification pour nous-mêmes, et c'est par rapport à l'ensemble que nous réagissons. Il y a risque d'induction malheureuse d'un fait à l'ensemble ; d'autre part l'ensemble (souvenirs eux-mêmes ré-élaborés à partir de la situation présente pour adapter sans cesse l'ensemble à la réalité, dans un double mouvement) dépend considérablement des centres d'intérêt de chacun, de sa mémoire plus ou moins vive, de la modification des souvenirs et de leur sélection, de la sensibilité à certains aspects de l'actualité, de l'attitude devant son déroulement, de sorte qu'aucun accord n'est possible sur ce qui se déroule sur le moment même. Le rôle de la propagande est d'unifier pratiquement ces « visions » en manipulant les souvenirs historiques (préalablement recomposés, ré-interprétés, intégrés à l'actualité sous la forme de rappels et de rattachement à des précédents sélectionnés) et en proposant une description des faits immédiats, mal connus globalement, synthétisés d'après une certaine intention pratique, qui appelle à la rescousse certains souvenirs, certains clichés, certaines intuitions de régularités historiques. Ce fait F n'est que la répétition, ou le résultat, ou le signe annonciateur, d'un autre F' dont on connaît le déroulement, les effets, l'attitude à avoir, la signification à longue échéance. Et, évidemment, il y a opposition complète entre les partis (au sens large) sur cette analyse, qui, ajoutée à l'opposition fondamentale sur l'événement brut ou dans l'action même, rend illusoire tout compromis durable. Chacun vit d'une façon propre l'Histoire, réagit selon ses cadres et ses convictions sur l'avenir, et l'information, qui doit offrir un terrain objectif ou une zone étrangère aux idéologie rivales et aux constructions socio-philosophiques, ne sert qu'à bâtir celles-ci, à leur donner des données concrètes indispensables, à indiquer le déroulement de la bataille qui permettra de modifier les stratégies et choses essentielles, à ré-ajuster les interprétations en tenant compte des faits nouveaux immédiatement intégérés à l'ensemble. Il est donc parfaitement vain et naïf de suggérer une objectivité de l'information ou de penser que les esprits s'entendront sur une réalité neutre : car

la réalité neutre n'a pas de sens et reste inconnaissable. Le problème est de connaître ces altérations continues de la mémoire, qui détruisent une certaine perception « honnête » des faits et nuit à leur compréhension. Altérations naturelles (oublis, volonté de ne pas voir tout l'événement pour des raisons intimes, espoir que ses aspects négatifs s'effaceront) ou provoquées (insistance sur les heures dramatiques pour dramatiser l'actualité ou reconnaissance d'un adversaire résolu dans un résigné d'aujourd'hui qui doit fourbir sa revanche, identification d'un fait incompréhensible à une famille de faits clairs et dont on voit très bien les causes...) selon la conjoncture : à moments de crise, utilisation à grande échelle de la propagande. A temps normal, altération inconsciente et progressive.

L'affamé d'information réclame une unité dans la diversité : unité à découvrir dans la masse des informations particulières qui le submergent ; unité dans ses réactions, puisque certains faits le déconcertent et dans ce cas, il penche dans tous les sens ce qui nuit à sa personnalité et à la cohérence de ses actes, unité dans le temps, ne comprenant pas aisément les variations et les renversements de conjoncture qui soulèvent ses espérances puis suscitent de vives déceptions inconsolables, unité dans les événements, lesquels présentent plusieurs faces, plusieurs niveaux, plusieurs significations simultanées, mais qu'il entend réduire à un principe simple, un idée directrice, unité enfin dans la perception de la réalité : on sait que cette perception varie selon les individus, les moments, l'humeur, on sait aussi qu'il est normal que les camps voient différemment, en toute sincérité, le même fait : mais chacun tente de convaincre les autres de ce que peut être l'essentiel : entreprise qui court nécessairement à l'échec. Cette passion de l'unité explique les déformations et les simplifications, le recours à des formules abstraites pour justifier son attitude, et surtout l'acharnement de l'auditeur à s'informer, se renseigner, écrire, débattre, persuadé qu'il est que c'est de mauvaise foi qu'on ne veut pas connaître la simplicité de l'événement, assuré qu'on lui cache une certaine vérité — le mythe des « secrets d'Etat » est suffisamment répandu pour expliquer l'apparition d'une presse à indiscrétions (toutes relatives et peu importantes, comme on peut s'en convaincre en épluchant les organes sur une longue période) — donc pleinement satisfait lorsqu'il a enfin sous les yeux un schéma simplifié — fût-il par simplification devenu grotesque — qui familia-

rise avec l'inconnu et apaise cette inquiétude sans objet, cette conscience malheureuse et cette curiosité insatisfaite, qui forment la toile de fond de l'homme moderne. Une fois rassuré, il est prêt à suivre ceux qui énoncent les vérités, il sera donc fidèle tant que l'explication ne le décevra pas : et son « chef » saura le convaincre de la justesse de ce choix. Information et action sont liées par une logique commune et par des rapports constants : l'information déclenche l'action, laquelle pour être efficace exige une connaissance des variations externes... On constate que le besoin premier de l'homme, c'est d'être « compris » : dans cet adjectif se projettent bien des frustations et des incompréhensions multiples, un capital accumulé d'échecs et d'aveuglements mutuels : et dans la situation qu'il affronte, il désire que l'on comprenne son attitude. A partir de là il est prêt à tout. Le prestige de la science tient justement à ce que quelques personnes montrent par leur parole qu'elles ont compris, qu'elles s'intéressent à ces individus sans boussole, qu'elles les soutiennent : les faits alors s'organisent autour de cette explication fondamentale : car ce qui importe à chacun, ce n'est point la vérité objective des informations, mais leur identité à ce qu'ils pensent et craignent, ils aiment voir confirmer leurs espoirs ou leurs angoisses : le journal est pris comme preuve, une fois que l'excitation a commencé de modifier l'univers traditionnel, de saper les traits sécurisants et les références rassurantes, ce qui rend indispensable l'action de la propagande comme créatrice de nouveaux symboles, de nouvelles références, de nouvelles familiarités. La propagande évite une « déréliction » de l'homme dans un univers qui a perdu ses qualités traditionnelles : elle propose une « compréhension » du changement, qui correspond au besoin vital d'assurer son équilibre. Le déséquilibre notable chez l'individu au moment des crises est compensé par le raccrochage à certaines constantes, à certains thèmes unificateurs, qui facilitent l'adaptation de chacun à ces nouveaux rapports, plutôt que combattu par l'effort et la lutte réalistes. Si bien que le besoin d'information est une façon de refuser le combat sur le vrai terrain, une tentative de changer de niveau et de domaine, une attitude de fuite devant l'univers qui vous sollicite et vous prend à la gorge. On fait appel aux leaders héroïques, et l'on se réfugie dans une soumission bornée à l'initiative salvatrice, par le fait même qu'on reste convaincu que rien d'autre n'est possible.

Il est évident que la faim d'information n'est qu'une des formes de ce besoin de protection, de sécurité, de ce refus d'affronter directement l'existence en ce qu'elle a d'inquiétant et de déprimant, de cette anxiété profonde qui ne trouve d'issue que dans un « aménagement » toujours plus poussé de l'existence, que ce soit par la prolifération des bureaucraties ou par l'établissement d'emplois du temps qui réduisent la marge de choix libre. La liberté comporte des risques, et elles est psychologiquements génératrice d'insécurité, de peur, de « paris » qui rebutent les craintifs, hésitant à lâcher cette couarde sécurité pour l'appel du large, toujours dangereux. La connaissance indirecte est une façon de minimiser ou de refuser la connaissance directe, en ce qu'elle implique d'audace, d'incompréhensions prolongées, d'hésitations sur les explications possibles, et de partiellité dans l'expérience. Plutôt que cet effort incertain et difficile, on préfère attendre l'information, c'est-à-dire attendre la suite des événements, convaincu que sa propre intervention, si elle n'est pas sollicitée par un appel général et si elle ne s'intègre pas dans un courant collectif, n'aura aucune efficacité. L'effort même de relier entre eux tous ces atomes d'information sans pour autant les altérer ou les modifier, cette tentative de « compréhension » authentique qui est observation doublée d'une puissance d'abstraction, rencontre aussitôt les produits de la propagande contre lesquels il n'est pas de taille à lutter : pendant qu'autour de lui les gens par leur langage et leurs préoccupations, développent, précisent, rationalisent, les intuitions de la propagande exprimées sous forme de formules percutantes, son effort est mal compris, réduit à l'une des tendances rivales qui exploitent ses arguments, réduit en bouillie par la force des argumentations a priori, inassimilables en raison du durcissement général des esprits à la faveur du conflit, qui fait chacun entrer dans sa coquille mentale par crainte de perdre foi. Et c'est bien de foi qu'il s'agit, foi entretenue par l'information, foi qui se nourrit de « faits » apparemment réels et objectifs, foi fermée à toute foi contraire, foi qui engage l'ensemble des êtres et ne peut être niée, pas plus que le plus intime de chacun, foi opposée à d'autres fois avec une étrange vigueur, en sorte que l'animal avide d'informations n'est qu'un croyant mondain (par opposition à : religieux) aussi fanatique, aussi impétueux, aussi fermé à la critique et aussi convaincu de son bon droit, qu'il y va du salut collectif, que n'importe quel prosélyte.

C'est toute son existence qui se trouve mise en cause lorsqu'on critique son adhésion à telle foi, et non pas une idée, un jugement dont on change. D'où ses réactions extrêmement vives, sa sensibilité exacerbée dans ce domaine : qu'importe que la réalité ne soit pas telle que je la voiis puisqu'elle sera (je le sais, j'en suis sûr) comme cela bientôt. Mais en déplaçant le débat sur ce domaine des évaluations personnelles, des souhaits et des espoirs plutôt que sur celui des faits (dans la mesure où l'on pourrait s'accorder sur une certaine situation actuelle) il est normal que la certitude provoque la certitude inverse, que le fanatisme des un soit le prélude à l'inquisition vengeresse, qu'aux auto-glorifications succèdent d'autres anti-glorifications, et qu'à cette passion d'informations répond en face une aussi vive passion d'informations. C'est dans la réalité qu'on veut découvrir l'échec de l'autre, son irrémédiable défaite, la preuve de son utopisme, et l'on force au besoin cette réalité, on la mutile et on la transforme comme un marbre à sculpter, fasciné par l'évolution des événements, attendant la consécration de ses espérances. A ce niveau, une sorte d'attente anxieuse, semblable à celle du sorcier qui attend l'intervention des esprits selon ses souhaits, tout attentif au moindre mouvement, car tout est signe dans la nature, et il faut déchiffrer ces signes et ces présages, se constate chez l'individu : attentif aux signes qu'il a appris à déchiffrer, espérant que dans les entrailles de la société des forces secrètes apparaîtront, des courants nouveaux occuperont le devant de la scène, faisant les rites nécessaires : appels radiophoniques, proclamations publiques, titres énormes dans la presse, pour que les esprits entrent en transe. A tous points de vue l'analogie est immense entre l'homme moderne et le sorcier, à la seule différence près que l'on décore de noms positifs (« les masses populaires... » « les élites... » « les communistes... » « la Révolution ») ces forces obscures, inconscientes, auxquelles on apporte sa personnelle contribution en écrivant et en manifestant : mélange de magie et de technique efficace présentes à tous les étages de l'information, sauf la plus dépouillée et la plus méditée à l'usage de milieux restreints, lesquels sont « en dehors de ces événements » par hypothèse.

Raymond MELKA.

LES RELIGIONS SECULIERES

C'est devenu un lieu commun que l'on tient pour une évidence vérifiée que le monde moderne est un monde séculier, sécularisé, athée, laïcisé, désacralisé, démythisé. Et dans la plupart des écrits contemporains on prend ces divers termes comme équivalents sans voir les différences considérables qu'il peut y avoir entre la laïcisation et la sécularisation par exemple, ou entre la désacralisation et la démythisation. Mais je ne m'attacherai pas ici à une analyse de ces différents qualificatifs, qui serait d'ailleurs nécessaire pour faire une étude approfondie de la question que je soulève ici. On veut, en gros, seulement exprimer l'idée que le monde moderne adulte ou majeur ne « croit » plus, il veut des preuves, il obéit à la raison et non plus à des croyances, surtout religieuses ; il s'est débarrassé de Dieu, du Dieu Père, et lui parler de religion n'a plus de sens. Il est entré dans un nouveau mode de pensée, qui n'est plus la pensée traditionnelle s'exprimant dans des mythes (1), il ne peut entendre qu'une parole non transcendante et vivre que sur un mode concret. Le temps de la religion est fini. Tel est le discours habituel maintenant dans la plupart des milieux d'intellectuels chrétiens, et particulièrement au Conseil Œcuménique. Il est d'ailleurs souvent difficile de discerner si dans ce propos, il s'agit d'un constat de fait, d'un souhait, d'une constatation sociologique ou d'une construction imaginaire d'un type humain abstrait à partir de l'idée qu'on peut se faire d'un homme imbu de la science. En réalité, si on examine les textes qui reposent sur ces affirmations (rarement étudiées en elles-mêmes) on s'aperçoit qu'il s'agit là beaucoup plus d'une explication a posteriori. On part généralement de l'évidence : « l'homme moderne ne veut plus

(1) On pourrait réfléchir longuement à ce propos, à partir de « la Pensée Sauvage » de Levy Strauss, sur le fait que celui-ci affirme qu'il n'y a pas vraiment de différence entre la pensée de l'homme moderne et celle du plus « primitif ». Mais nous n'aborderons pas dans les limites de cet article la question de la pensée Mythifiante mais seulement celle de la Religion.

entendre parler du christianisme, il a perdu la foi, l'Eglise ne mord plus sur la société contemporaine, elle n'a plus d'audience, le message chrétien ne veut manifestement plus rien dire pour les gens de nos sociétés ». Et, raccordant *ceci* avec la critique faite (à partir des sciences) des fondements, histoire et contenus du christianisme, constatant en même temps que l'homme moderne reçoit plus ou moins une orientation technicienne sinon scientifique, on en conclut implicitement « C'est parce que cet homme est imbu de science qu'il est non religieux », et l'on assimile le rejet du christianisme avec un caractère nouveau de l'homme, devenu irréligieux.

Or, c'est *à partir de cette conviction* que l'on assiste dans les Eglises à une tentative de renouvellement impressionnante pour arriver à rejoindre à nouveau cet homme et à faire passer le message évangélique. Nouvelles théologies, nouvelles structures de l'Eglise, insertion dans le monde moderne, tentatives de témoignages et prédications non religieuses etc... En réalité tout le mouvement et la « crise » de l'Eglise actuelle reposent sur cette conviction. C'est pourquoi je pense qu'il est d'abord fondamental de savoir si oui ou non, la constatation est exacte, et si vraiment nous sommes dans un temps déréligiosisé. Car enfin si par hasard le fait (certain) que l'homme moderne n'écoute plus la parole chrétienne provenait d'une autre cause, et devait être interprété autrement ? S'il y avait erreur au niveau du *constat* des faits *et* au niveau de leur *interprétation ?* Je ne comprends pas que l'on puisse écarter cette question et dire qu'elle est négligeable et prétendre que ce n'est pas de cela qu'il faut parler. Je comprends bien que l'on puisse dire « de toute façon, même s'il y a erreur sur le fait, la question posée par Bonhöffer et Bultmann (à savoir : que devient la foi dans le monde présent ?) reste juste » cela est certain. Mais je ne crois pas que l'on puisse éluder ainsi le reste en considérant que « la désinvolture de Bonhœffer vis-à-vis de l'histoire du passé conduit à éviter la discussion sur la justesse des analyses de Bonhœffer... ». Ce n'est pas parce que Bonhœffer se trompe sur des questions d'histoire que nous n'ayons pas à nous interroger lorsqu'il se trompe aussi sur la vue qu'il a de notre société. Comment peut-on dire que la question « l'homme et le monde actuel sont-ils vraiment devenus majeurs ? » est aussi vaine que la discussion sur le caractère non mythologique de l'homme moderne, alors qu'en fait c'est à partir *de ces affirmations là,* et non pas de motifs théo-

logiques, que tout est déclenché, que l'on fait tout dériver (2). Il est bien essntiel de savoir si oui ou non l'homme moderne est religieux ou irréligieux. Or, il est saisissant de constater que lorsque des auteurs chrétiens essaient de traiter de ce problème, on assiste régulièrement à un glissement remarquable. Ayant constaté que l'homme moderne n'est pas chrétien, c'est de là que, ensuite, on tire la vue générale qu'il n'est plus religieux — comme si on ne pouvait penser la sécularisation que par rapport au christianisme : le monde n'est plus chrétien, il est *donc* sécularisé... Cette confusion repose sur l'indéracinable préjugé des chrétiens qu'il y a identification entre christianisme et religion (3). Invinciblement et quelles que soient les critiques et analyses à ce sujet on y revient sans cesse. J'indiquais plus haut comme « motif » intellectuel de la conviction concernant l'homme irréligieux le primat de la pensée scientifique, il faut y ajouter cette confusion. Et ceci s'appuie en même temps sur une grande paresse d'esprit : si on échappe à l'assimilation (involontaire) christianisme, religion, si on pense à la religion en général, automatiquement on interprète selon les grandes catégories du passé, les religions disparues de l'antiquité, les religions vivantes : Judaïsme, Islam, bouddhisme, shintoïsme... et puis c'est tout. Nous sommes en présence d'une sorte de paralysie intellectuelle qui nous interdit de sortir de nos catégories anciennes. Du moment que l'homme moderne n'est plus chrétien et qu'il n'est pas devenu bouddhiste, il est donc sans religion. Et l'on rebondit de là, du moment qu'il est sans religion, comment faire pour témoigner de Jésus-Christ à l'homme non religieux... Or, si l'on veut bien se dégager de ces schémas, si l'on veut bien regarder sociologiquement la situation effective et non l'image fabriquée par des philosophes, on s'aperçoit que, tout au contraire notre époque, le monde occidental en particulier, est caractérisé par ce que R. Aron appelait déjà en 1938, la Religion séculière, c'est-à-dire l'apparition d'un ensemble religieux ne correspondant plus aux dénominations classiques et traditionnelles des religions cataloguées, mais néanmoins parfaitement spécifique du phénomène religieux. Dès lors, le monde moderne n'est ni laï-

(2) Tout cela est tiré du livre de A. Dumas sur Bonhoeffer, livre excellent par ailleurs et que j'admire profondément mais sur ce point précis inacceptable à mes yeux (p. 201).

(3) Tout à fait caractéristique à cet égard, l'étude de Girardi sur la Sécularisation, in : L'herméneutique du Nom de Dieu, 1969.

que, ni sécularisé, ni laïcisé : il est avant tout (et je souligne bien : avant tout) un monde religieux. L'homme moderne n'est ni majeur ni irréligieux, et il est avant tout un croyant. Mais, assurément d'autre chose que du christianisme, et il se réfère à un Dieu qui n'est pas celui de Jésus-Christ.

*
* *

Mais il faut évidemment alors se demander de quoi on parle lorsque l'on prononce le mot religion. Si l'on renonce à définir la religion par la dénomination et le contenu de ce que l'on a traditionnellement appelé ainsi, peut-on se référer à l'étymologie par exemple ? Ce serait en prendre une vue très étroite et incertaine. En effet les phénomènes religieux ont été désignés dans des sociétés différentes par des termes dont l'étymologie ne se réfère pas aux mêmes données essentielles. Et quand on retient le seul mot d'origine latine, religio, on sait qu'il y a plusieurs étymologies possibles (religare et relegere) et pour chacune d'elles une diversité de sens ! (4). Ce n'est donc pas la bonne direction. Quant aux définitions encyclopédiques, celles du Littré ou celle du Robert, elles retombent toutes dans la vision historique limitée. Il semble plus utile de répartir des fonctions remplies traditionnellement par les religions reconnues des formes adoptées, et des attitudes mentales (5). Feuerbach avait bien vu la question. Nous pouvons ainsi discerner plusieurs éléments. D'un côté, la religion joue sur la peur, l'angoisse, la finitude, et fournit une consolation, un espoir, et un dépassement. L'homme par la religion cesse d'être borné, cesse de perdre pour toujours ceux qui lui sont chers, il est lié à eux et à sa propre vie par des liens qui ne dépendent pas de lui, de sa faiblesse. Il reçoit un ensemble de garanties et de sécurités. Ces garanties ne jouent pas seulement à l'égard de la situation présente, mais aussi envers l'avenir : toute religion est une tentative à la fois de main mise sur l'avenir et de prévision de ce qui doit arriver. Par cette connaissance, ces certitudes, ces consolations, la religion est un inépuisable mouvement (que l'on peut appeler dialectique si l'on veut) d'angoisse et d'apaisement. Mais un apaisement qui est à son tour générateur d'angoisse, parce

(4) Tout le problème étymologique a été éclairé par E. Benveniste : Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. T. II (1970).

(5) On peut s'appuyer pour cette analyse sur l'admirable traité d'Histoire des Religions de Mircea Eliade (1955).

que les puissances auxquelles on s'adresse pour l'apaisement ne sont jamais ni totalement connues ni pleinement maîtrisées. Alors, la religion provoque une autre crise, celle de la « responsabilité », l'homme religieux se sent responsable, (vaguement) des drames et des désastres : s'il avait été en plein accord avec les dieux, rien de tel ne se serait passé, puisque les dieux sont justement ceux qui protègent de ces dangers. On a souvent dit depuis ces dernières années que c'était le christianisme qui avait accablé l'homme du sentiment du péché et l'avait écrasé sous une responsabilite illimité. C'est une sottise incroyable, historiquement, que, hélas beaucoup de chrétiens aujourd'hui acceptent comme une accusation légitime. Il n'y a jamais eu de joyeux païen, heureux de vivre, et tout simple, innocent et sans culpabilité, avant que le christianisme n'intervienne. Il est vrai qu'il y a eu des orientations religieuses diverses, mais la plupart sont écrasantes et font vivre l'homme dans la terreur. Le christianisme au sujet de la culpabilité en a seulement changé le contenu.

La religion d'autre part peut être caractérisée par la construction d'une interprétation globale du monde et de la vie. Il n'y a pas de religion sans un essai d'explication, qui n'est pas du tout de l'ordre systématique et qui ne joue pas un rôle intellectuel : C'est ici qu'il y a eu souvent malentendu. Lorsque l'on nous présente les fameuses trois étapes de l'humanité, où la science en tant qu'explication du monde doit se substituer à la religion qui est *une moins bonne* explication, on commet une erreur en situant les deux sur le même plan : l'explication globale, le schéma donné par la religion n'a pas une visée intellectuelle : il s'agit de permettre à l'homme de « s'y retrouver ». L'homme ne peut pas vivre dans un univers fou, incohérent, il faut que les choses aient un sens. Celui-ci peut être fictif, pouvu qu'il soit quand même un sens. La religion trace une histoire et fournit une vue du monde qui permet à l'homme de se situer : il a grâce à elle des points de repère pour vivre et pour agir. Elle a donc une visée existentielle et pragmatique. C'est pourquoi la science ne peut pas en tant que telle, et dans la mesure où elle reste effectivement science se substituer à la religion : car elle ne remplit pas cette fonction-là. C'est ici bien entendu que la religion rejoint, s'exprime par et s'enracine dans, la pensée mythique. Celle-ci fait partie du phénomène religieux pris dans sa généralité. Enfin nous pouvons ajouter à cette analyse sommaire le facteur

rituel. On sait l'importance décisive des rites, leur réalisme, leur signification — chants, prières, liturgies, encens, vêtements, sacrifices, lumières... destinés à établir liens communiels et rapport entre l'homme et l'univers. Ces rapports peuvent être orientés de façon très diverse, on peut chercher des types spécifiques (fécondité, maintien de la création, reproduction de l'origine, etc...) mais si l'on dégage les rites de leur spécificité, on retrouve des éléments et des objectifs identiques. Habituellement, la dialectique angoisse-apaisement se réfère à une divinité, plus ou moins transcendante, mais les mythes et les rites aussi. Dans ces conditions on peut dire que le dieu est un élément très important de la religion, mais non point le facteur décisif. Le Bouddhisme est assurément une religion, quoique Bouddha ne soit pas dieu. Autrement dit, la religion est un ensemble d'inventions, de langages et de pratiques correspondant à des besoins jusqu'ici irrépressibles de l'homme, et conduisant à une certaine attitude.

L'un des caractères essentiels de cette attitude, c'est l'irrationalité. L'homme religieux ne raisonne pas selon la raison, mais selon des modes non rationnels, il interprète irrationnellement sa vie et les événements, il se fonde sur ces croyances indémontrées, il fait confiance à des paroles, à des personnes, et ne se cantonne pas à ses expériences vérifiables, il cherche des « pourquoi » le plus souvent imaginaires et construit des « comment », de façon irréelle, il reste imperturbable dans l'irrationnalité de ses convictions malgré les preuves contraires qui ne l'atteignent pas, il fait plus confiance au système interprétatif global qu'à l'addition de démonstrations certaines, il s'installe dans une forteresse de dogmes assurés, renvoyant les uns aux autres et se fortifiant les uns les autres, plutôt que sur le champ ouvert des incertitudes et des recherches. Telle est son irrationnalité. Mais si nous avons compris que sans l'imagination religieuse l'homme ne pouvait tout simplement pas vivre dans un univers qu'il ne maîtrisait pas, qui lui était à la fois étranger et incompréhensible, on peut s'assurer que cette irrationnalité était indispensable. Sans quoi justement la religion n'aurait pas joué son rôle nécessaire, elle ne pouvait pas rester incertaine, floue, fluctuante : elle devait fournir des certitudes. Or celles-ci à cette époque de l'humanité, ne pouvaient être qu'irrationnelles. Et voici bien la question : est-ce qu'à notre époque, alors que nous maîtrisons concrètement l'univers,

que nous expliquons une très grande partie de ses phénomènes, que nous saisissons le « comment » de beaucoup d'événements, l'impulsion religieuse, ou le besoin religieux de l'homme ont encore une raison d'être ou une réalité ? La religion a-t-elle encore un rôle ? L'homme a-t-il encore les angoisses et mythes qui l'ont conduit à la religion ? on sait donc que la plupart des théologiens ont aujourd'hui répondu non, à ces questions. Mais... ce n'est pas une affaire de théologiens ! *C'est vrai* que *logiquement,* les progrès de la science et de la technique devraient aboutir à ce résultat, mais, en ces affaires, la logique n'a pas grand chose à voir ! Après une apparence de rationalité, accrue par le rationalisme du XIX[e] siècle, et avec un évident désintérêt envers le christianisme, nous assistons depuis un demi siècle à une prodigieuse reprise des religions. Mais plus les mêmes. Or, pour l'évaluer, il me semble que l'on n'a pas à essayer de voir si le sentiment ou le besoin religieux existent toujours, ni s'il y a une permanence du religieux chez l'homme : cela pour moi est de l'ordre du métaphysique ou d'une psychologie qui me paraissent incertains, douteux et toujours discutables. Je préfère m'en tenir à l'observation de phénomènes concrets, toujours observables.

*
* *

Le premier ordre de faits concerne les expressions religieuses (c'est-à-dire correspondant à la réalité de la religion) de type plus ou moins spontané. Nous nous bornerons à énumérer sans faire l'étude que chacun de ces indices mériterait, des signes patents. Prenons les plus extérieurs : il y a par exemple environ trois mille devins, fakirs, cartomanciennes etc... à Paris. Chacun a une clientèle de 150 personnes au minimum : cela veut dire qu'il y a 450.000 adultes parisiens, et probablement beaucoup plus, qui consultent les devins. Ce n'est évidemment pas significatif de *toute* leur vie, mais quand un païen religieux consultait la Pythie, ce n'était pas non plus un acte de toute sa vie : le fait est identique. C'est, de même, la chronique des Horoscopes qui *dans tous les journaux* est la plus lue : tous les sondages effectués auprès des journaux sont identiques. Dix millions de français au moins suivent les horoscopes. Le succès incroyable du Mouvement Planète est du même ordre. Nous sommes ici à un niveau plus élevé intellectuellement, mais ce qui est significatif, c'est d'une part l'accession au Mystérieux, et la volonté de pro-

céder à une synthèse entre le scientifique et le « spirituel ». Phénomènes transplanétaires, esprits, métapsychisme, survie etc... On retrouve dans Planète exactement tous les thèmes des plus antiques superstitions religieuses. Or, nous sommes ici en présence d'un phénomène de foule avec les centaines de milliers de lecteurs, qui ne sont pas d'un milieu populaire ; ce ne sont pas des gens « demeurés » qui se passionnent pour Planète, mais des Cadres, des semi intellectuels... On peut dire que Planète est exactement complémentaire des formes les plus simplistes, mais pour un public différent, plus cultivé plus curieux et exigeant. Formes diverses exprimant la recherche et la préoccupation religieuses.

Il faut maintenant ajouter un troisième indice : la drogue. Entre plusieurs facteurs, les spécialistes de l'étude de la drogue discernent tous les besoin religieux. Atteinte de l'extase, recherche de la communion, passage dans le monde de l'au-delà etc... les deux facteurs principaux sont en effet les suivants : pour certains drogués (marihuana) l'élément communiel : on ne fume pas seul, le fait de se passer de main en main la cigarette est plus important que la drogue elle-même, et elle provoque « l'effet » voulu à des doses infimes lorsque joue le facteur communiel dans le groupe. Mais d'un autre côté, la drogue est créatrice d'états et d'expériences comparables à ceux que les mystiques décrivent. Paradis artificiels — extases et visions... vocabulaires religieux. La drogue aboutit sur les deux plans à des phénomènes tout à fait voisins des phénomènes religieux classiques, mais la diffusion de la drogue exprime le besoin d'avoir ces expériences : c'est un substitut à un défaut de religieux de notre société, ou tout au moins d'un religieux satisfaisant, assez puissant et unanime. Dans la même ligne, nous trouvons les rassemblements de jeunesse : les « Festivals Pop » : il s'agit à la fois du paroxysme mystique et du ritualisme collectif. Les rassemblements de Monterey, de l'île de Wight, d'Amougies, de Woodstock sont exactement l'équivalent des fêtes des religions orgiastiques. Là encore, l'attrait « Musique-Drogue-Etre ensemble » ne joue que parce qu'il y a une visée plus haute et un besoin plus fondamental : échapper à ce monde matériel, monétaire, bas, accablé de préoccupations quotidiennes, et d'efficacités pour entrer dans le monde du gratuit, du gracieux, de la liberté, de l'amour, du dépréoccupé... c'est-à-dire exactement ce que toutes les religions du monde ont toujours fait dans toutes les

sociétés, en même temps que pour chacun il s'agit d'obtenir le dépassement de soi-même. On retrouve, on l'a souvent dit, la Fête. Mais on oublie généralement de rappeler que la Fête *est par essence religieuse :* si elle n'est pas cela, si elle n'est pas déchaînement des forces obscures, triomphe de l'irrationnel, abolition du concret, recours à un au-delà, plongée dans le Grand Temps, remontée du chaos : elle n'est rien qu'un piteux amusement qui ne satisfait personne. Il faut que la fête exprime la face religieuse de l'homme pour qu'elle soit une fête avec sa fonction psychologique (psychodrame) et sociologique (défoulement et revivification). Mais, dans la mesure où on a souvent comparé l'explosion de mai-juin 68 à une fête (voir les travaux de H. Lefebvre à ce sujet) dans la mesure où cette comparaison peut être retenue, je crois que les mouvements de rébellion qui se développent dans notre société, sont de type fondamentalement religieux (grèves « sauvages », déchaînement des jeunes de Stockolm à la Saint Sylvestre de 1956, et depuis combien d'autres manifestations sauvages...) il s'agit là aussi d'agitations, de rébellions « sans cause », sans objectif, correspondant à des attitudes parfaitement irrationnelles, verbalisées faiblement sur la base de croyances et manifestant à l'égard de la société des interprétations mythiques. Nous trouvons en effet une attitude spécifiquement religieuse chez les gauchistes. Sans l'analyser ici au fond (6), je retiendrai deux inscriptions qui ont couvert bien des murs dans les stations balnéaires cet été « Geismar est partout » — « Mao te regarde » : or nous sommes là en présence de formules qui sont un transfert de Dieu. L'ubiquité, le regard universel et personnel. Mao est ta conscience, il est *la* conscience du monde, il est celui qui juge avec justice et connaît les reins et les cœurs... Geismar est l'avatar actuel de la Providence : il se diffuse en tout lieu et peut agir à chaque instant. C'est *cela* que les auteurs de cette inscription veulent effectivement dire — et bien entendu, comme tous les fidèles de toutes les religions, ils sont prêts à assumer par leur activité cette ubiquité de Dieu.

Il faudrait ici indiquer une tout autre orientation de ces manifestations spontanées de l'esprit religieux de l'homme moderne : il s'agit de son attitude et de son comportement envers l'objet technique. Il place son espérance, sa foi en même temps

(6) Cet article est l'ébauche d'une étude beaucoup plus approfondie que je compte achever prochainement.

que son assurance, son bonheur, sa sécurité, son développement de personnalité dans l'usage et la détention d'objets techniques de plus en plus nombreux.

Ceux-ci jouent le rôle de bien des substituts religieux anciens, mais ce qui est curieux c'est que si l'on considère que les « petits dieux » étaient le « deus ex machina », le « bouche trou » nécessaire parce que l'homme ne savait pas faire ce dont il avait besoin qui devait être fait, il se produit aujourd'hui un report du sentiment religieux adressé à ces petits dieux sur ce qui les remplace, les objets techniques, qui font effectivement ce que l'on espérait que feraient les dieux : mais cela n'a nullement matérialisé ni rationnalisé la relation, l'affect religieux qui était apparemment *le support* des dieux en question est maintenant le coefficient de majoration, apparemment indispensable, attribué à un objet efficace en soi mais dont l'efficacité seule, nue, n'est pas satisfaisante si on en reste là ! C'est probablement une des opératinos les plus singulières de la psychologie de notre époque (7). L'homme ne peut pas se contenter de la valeur concrète des objets de la société technicienne, il ne peut pas se borner à accéder à un bonheur matériel, il lui faut en même temps une satisfaction spirituelle, de type religieux : or, la dissociation n'est pas acceptable.C'est elle pourtant que prônent tous les moralistes de la société technicienne : grâce à la technique on va assurer à l'homme une vie matérielle confortable et lui libéer du temps : et à partir de là, cet homme va pouvoir se livrer à des activités élevées, spirituelles, artistiques, culturelles etc... Ceci a déjà été critiqué de bien des façons, mais sur le plan religieux, il faut faire une remarque essentielle : l'homme a toujours récusé cette dichotomie. Le religieux s'exprimait toujours dans des activités concrètes, politiques ou économiques et bien souvent, inversement, l'outil était lui-même sacralisé, divinisé, avec toute la gamme possible des interprétations, allant jusqu'à l'assimilation complète de l'outil et de la divinité. Ainsi chez certains capteurs d'éléphants du Cambodge, le lasso *est* dieu. C'est un phénomène strictement identique que nous constatons aujourd'hui. L'homme ne peut dissocier la satisfaction matérielle et la satisfaction spirituelle : l'objet technique est devenu objet religieux.

(7) J'avais déjà indiqué le phénomène dans mon livre sur la Technique, il y a 20 ans. Ceci a été remarquablement repris et analysé par Baudrillart, le Système des objets (1968).

Enfin, encore dans un autre domaine, je citerai la pertinente analyse faite par Escarpit sur la recréation des théologies spontanées et involontaires. Il s'agit du structuralisme « on ne voit pas très bien comment le structuralisme pourrait échapper au dilemme de cette théologie honteuse qu'est le positivisme et qu'il entend renier. Derrière la structure ainsi comprise, il y a le Grand Architecte de l'Univers... M. R. Bastide propose de définir la structure comme un système-lié, latent dans les objets, susceptible de généralisation universelle, et libéré de toute diachronie. Ce sont là, de toute évidence les attributs de la divinité... Faute de pouvoir se structurer en Eglise Universelle, la révélation structuraliste s'est dilué en chapelles » (8). Cette analyse d'Escarpit dont nous ne donnons ici que le schéma est par exemple entièrement confirmée par le dernier article de Foucault (9), dans lequel on voit une sorte d'exaltation délirante de la structure, qui joue exactement le rôle d'une divinité créatrice. Au commencement était la structure, elle était d'avance inscrite dans ce qui n'était pas encore — la poule n'existait pas et l'œuf non plus, mais le code génétique était, *en soi,* dans l'absolu...

*
* *

Passons maintenant à un autre aspect de cette élaboration des religions modernes, de la société religieuse actuelle et de l'homme religieux des « sociétés avancées ». Nous ne rencontrons pas seulement en effet l'expression à divers niveaux, des plus évidents aux plus fins, des tendances religieuses latentes, de fixation du religieux sur des objets qui n'y sont pas destinés, de floraisons religieuses inattendues, mais toujours involontaires et inconscientes. Il existe aussi des religions organisées, clairement instituées en tant que religion, impliquant le dogme, le mythe, les rites, les constitutions en forme d'Eglise, les rassemblements communiels et sacrements, l'irrationnalité totale, la dialectique de l'angoisse et de la consolation, l'expression mystique et la prière, l'interprétation globale de l'homme, du monde et de l'histoire, la désignation des hérétiques... Il s'agit des religions politiques. Après avoir été dominée par le phénomène religieux, en tant

(8) Le Discours social, n° 1, 1970.
(9) La Logique du Vivant, *Le Monde,* novembre 1970.

que sphère subordonnée, puis, après avoir gagné son autonomie par rapport aux religions instituées, le politique a fait depuis un demi siècle une entrée triomphale dans le religieux. C'est lui qui est la religion de ce temps. Le premier exemple, évident, est l'hitlérisme. Il est inutile de refaire la démonstration du caractère mystique et religieux, *avant tout* de ce mouvement (10) — c'est-à-dire avant d'être expression d'une phase de lutte de classe, avant d'être une réponse à une situation économique, avant d'être un avatar de l'esprit allemand fondamental, le nazisme est une immense pulsation religieuse —, dans son inspiration comme dans ses formes. Les hommes, non allemands, de l'époque ne s'y trompaient d'ailleurs pas : le mot le plus courant de 1930 à 1936 était : « en face de la Mystique nazie nous ne pouvons espérer qu'une chose, c'est nous aussi d'avoir une mystique — et surtout pour la jeunesse... il nous faut une mystique ». Mais le phénomène religieux se développait de la même façon, presqu'identique en URSS avec Staline. Pour de très bons auteurs, il pointait déjà avec Lénine. L'analyse minutieuse de tous les caractères religieux du Léninisme a été faite dans la remarquable « Sociologie du Communisme » de J. Monnerot. Elle a été reprise par M. Gardes en 1970 « Le marxisme léninisme est non seulement une religion au sens réel du terme, mais encore une réplique matérialiste d'une similitude mythologique frappante du catholicisme romain ». Le phénomène s'est amplifié, durci, précisé avec Staline. Ici le témoignage le plus impressionnant nous en est donné par A. Robin dans « Fausse Parole ». Son métier l'amenait à écouter chaque jour la totalité des émissions en langue russe de 1945 à 1955 : lui qui était foncièrement anti-religieux, a été conduit à démonter les mécanismes spécifiquement religieux de la relation avec Staline. Or, dans ces ouvrages et d'autres, il faut y insister, il ne s'agit nullement d'une vague idée de la religion, d'une attribution superficielle du qualificatif religieux... c'est vite dit, c'est journalistique de prétendre que hitlérisme, léninisme, stalinisme étaient des religions... Il n'en est rien : il s'agit d'analyses extrêmement précises et rigoureuses de ces régimes, il s'agit d'une identification à peu près totale de tout ce que l'on a appelé religion au cours de trois mille ans d'histoire, avec le phénomène politique ainsi incarné. Et les

(10) On est obligé de rester stupéfait devant l'aveuglement de Bonhoeffer qui au milieu de cette explosion religieuse bouleversante parlait de société sécularisée et d'homme adulte...

jeunes fascistes comme les staliniens représentaient, du point de vue phénoménologique, un prototype religieux indiscutable : ils étaient psychologiquement et intellectuellement identiques aux jeunes catholiques intégristes et ultramontains de 1900. Actuellement le nouvel avatar de la religion politique est le Maoïsme. Nous pouvons y discerner les mêmes traits, mystique, irrationnalité, parti-clergé, identification au dieu, attributs de la divinité etc... que dans les précédents, accompagnés de la fermeture dogmatique à toute discussion, de l'interprétation globale de toutes choses, de l'absorption totalitaire de toutes les activités et sentiments, de l'exclusion de toutes les autres valeurs (par exemple culturelles : frappante est la destruction systématique des œuvres d'art du passé, au cours de la Révolution culturelle) de l'interprétation de toutes les conduites (accusation contre la femme de Liu Chao Chi de son élégance, de sa politesse, de sa façon de manger etc...). Je ne puis ici me livrer à une analyse suffisante, je citerai seulement ce texte de M. Ciantar (pourtant au départ pour son séjour de trois ans en Chine, de 1965 à 1968, il était totalement favorable au régime de Mao, et y allait dans l'enthousiasme, mais, lui qui est, comme Robin hostile à toute religion, ce qui l'a le plus écarté, c'est justement la religion de Mao) « 21 février 1968 : l'intéressant... était d'assister à la cérémonie d'adoration et d'allégeance à Confucius II (Mao), ainsi qu'elle se pratique depuis environ deux mois à Pékin, et plus ou moins ailleurs. Lao-Che (le professeur)... a lu la proclamation de la Grande Alliance, tournée vers le portrait de Mao Tse Toung. Après quoi elle a prié l'assistance de se lever pour saluer le dieu vivant. Ce que chacun a fait en inclinant profondément la tête vers le sol. Ensuite, le demi quarteron idolâtre a entonné la chanson du pilote (Mao) avant de se rasseoir. Ce rite se déroule deux fois par jour dans les usines » (11). Ailleurs, il cite des cérémonies de prières adressée à Mao, pour faire tomber la pluie, ou faire pousser le riz... et de même, parfois le fait de brûler des bâtonnets d'encens devant le portrait de Mao. Il s'agit bien du dieu vivant. L'aspect le plus saisissant du phénomène est qu'il s'agit du peuple chinois. Ce peuple dont on a pu dire qu'il était le moins religieux de la terre, qu'il avait « sécularisé »

(11) Mille jours à Pékin, 1969. Ce journal d'un séjour de trois ans est scrupuleusement honnête, se défiant de toute généralisation et interprétation suspecte.

toutes les religions qui l'avaient atteint a été transformé en peuple religieux : c'est la politique qui est cette fois devenue religion.

Certes, en face de tous ces exemples, on peut objecter, que ce ne sont pas de vraies religions, car il n'y a pas là de divinité transcendante. Je ne serai pas d'accord. Le transcendant est, du point de vue sociologique ou psychosociologique, un attribut dont l'homme dote sa représentation de la divinité. Si nous nous tenons à l'analyse strictement accessible à la raison, c'est le seul mouvement que nous puissions retenir. Or, il est très manifeste que la personne de Hitler ou de Mao sont tenues pour transcendantes par les fidèles. On ne rit pas quand Hitler déclare qu'il établit son règne pour mille ans. On ne rit pas quand Mao *est* le soleil rouge qui illumine toute la terre, et celui qui permet une bonne récolte ou grâce à qui se fait une opération chirurgicale difficile (exemples de fait). Les jeunes hitlériens qui mouraient invoquant à haute voix Hitler, le tenaient pour la divinité secourable et transcendante... Ces dieux sont bien des dieux avec tous les attributs classiques de la divinité. D'où d'ailleurs l'embaumement de Lénine et de Staline... Or, si ces religions instituées, organisées le sont parce qu'elles sont indispensables à la force du pouvoir politique, à la totalité de l'exigence, au dépassement des forces humaines, à la consécration absolue, elles ne réussissent que parce qu'elles répondent au besoin fondamental de l'homme qui ne peut arriver à vivre dans l'air dur et rare de la raison, de la réalité. Il ne peut supporter sa vie qu'avec la peinture religieuse, il ne peut se donner à l'œuvre politique que si celle-ci lui garantit le Bien, la Justice, la Vérité, la Bonne Conscience, le Pardon a priori, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une œuvre religieuse.

*
* *

Or, cette exubérance religieuse de notre temps, qui multiplie ses formes et trouve de nouvelles incarnations des impulsions et besoins religieux de l'homme atteint aussi, bien entendu, le christianisme. G. Vahanian est exactement le seul théologien contemporain a avoir vu la réalité de la situation, lorsqu'il analyse implacablement le « renouveau chrétien » des Etats-Unis comme, en réalité, un renouveau religieux et pas du tout chrétien. C'est une manifestation de l'esprit religieux de la société

moderne. Car, bien entendu, cet esprit religieux peut *aussi* revivifier de vieilles formes, et se recouvrir du manteau de vieilles religions. Cette orientation religieuse des croyances chrétiennes nouvelles apparaît bien entendu dans la vogue de Teilhard de Chardin. Il a opéré la même synthèse, avec des éléments différents, que Planète, et à un niveau de philosophie et de science plus élevé. Mais c'est la même démarche, c'est le même objectif, et en réalité, il répond aux mêmes aspirations. Il n'est pas question ici de mettre en doute la foi et la personnalité de Teilhard, mais seulement de constater que le mouvement qui a poussé tant d'hommes à le suivre est religieux et pas du tout particulièrement chrétien. Il sera également nécessaire de montrer que toute une partie de la théologie de la mort de Dieu (Altizer en particulier) est de type strictement religieux, alors que ces théologiens prétendent le contraire. Mais lorsqu'ils affirment un christianisme a religieux, ils visent en réalité les manifestations religieuses du passé (la dénomination traditionnelle de Dieu) mais sont parfaitement aveugles sur la situation présente, considérant la société actuelle comme sécularisée, l'homme moderne comme majeur et rationnel. Sous le couvert de cette erreur, ils réintègrent dans leur théologie, précisément le religieux de ce temps, de notre société, sans s'apercevoir qu'ils procèdent à une nouvelle immixion du religieux dans le « domaine chrétien ».

A un niveau non intellectuel, et selon les besoins de l'homme quelconque, nous pouvons déceler le même phénomène : c'est par exemple la prodigieuse réussite des Bibles illustrées en fascicules, lancées sur le marché par de grosses maisons d'éditions : que telle Bible illustrée se vende à cent mille exemplaires dans des milieux non chrétiens en général, est assez impressionnant. C'est de même les tentatives de rénovation de la messe par infusion d'éléments religieux populaires : ainsi la Messe Pop — et la célébration de la messe de minuit à l'Olympia à Paris, la messe présidée par Duke Ellington et son orchestre, le Music hall déferlant à Saint-Sulpice, et Mireille Mathieu chantant une messe dans son style personnel. Tout cela s'est passé en fin 1969. Assurément, le public vient dans ces conditions : mais assurément aussi, cela n'a plus rien à voir avec une authenticité chrétienne, c'est le phénomène religieux de la musique moderne qui s'exprime dans cette confusion. Un commentateur, non chrétien, de fait, ressentait mieux le problème que certains chrétiens

« Peut-être le moment est-il venu de rappeler au public qu'on ne fait pas de mayonnaise avec les Saintes huiles, et qu'on ne saurait confondre ostensoir avec ostentation ». Mais précisément, les chrétiens trop heureux de retrouver une audience par des moyens de cet ordre, sont prêts à faire la mayonnaise et à croire que c'est l'Evangile qui « passe » alors que n'étant pas du tout maîtres de la situation, c'est l'énorme vague religieuse de notre temps qui submerge le christianisme. Il y a simplement (à deux niveaux différents, ce qui renforce l'analyse) une adaptation théologique d'un côté, propagandiste de l'autre, aux besoins religieux de notre société. On peut assurément se demander si l'on n'assiste pas là seulement à une survivance des croyances anciennes, à un relent des traditions qui ne sont pas encore effacées : il n'en est rien, nous sommes bien en présence d'un renouveau, d'une explosion puissante du religieux, et d'une croissance correspondant à la situation même de l'homme dans notre société. Le religiosité remplit en ce moment exactement la même fonction qu'elle a toujours assumé, et dont Marx avait vu une moitié, mais une moitié seulement. Car la pensée de Marx est maintenant phagocytée, dans son authenticité même, par l'esprit religieux du monde.

Bien entendu, il faudrait faire une analyse beaucoup plus détaillée, en utilisant bien d'autres faits (d'ailleurs connus), pour attester cette effusion du religieux dans et au travers du néo-christianisme. J. Brun n'a pas tort de parler d'un retour de Dionysios (12), mais il faut en étendre la portée, car cela ne marque pas seulement la philosophie actuelle et la croissance technicienne, mais aussi et en même temps le christianisme même. Et n'oublions pas que c'est un *retour.*

*
* *

Telle est, je crois, la situation exacte. Mais s'il en est ainsi, on peut apercevoir l'erreur incroyable de nos orientations actuelles cherchant à rénover le discours chrétien et l'interprétation, pour rendre le message accessible : en réalité dans un univers avant tout religieux, ceci ne peut tomber que dans un désert absolu, n'éveiller aucun écho : c'est une erreur de plus

(12) J. Brun, le Retour de Dionysos (1969).

que les chrétiens font quant à l'orientation à prendre pour la prédication. Il ne s'agit pas d'annoncer le Message à un homme scientifique et qui ne croit rien, mais à un homme religieux qui croit *autre chose,* qui a mis sa foi, son espérance, sa vérité, le sens de sa vie, par une démarche religieuse, *ailleurs.* Et par conséquent c'est un débat « Vérité de Dieu-Religion » et non pas « Kerygme-science ». Ce ne peut donc être l'interprétation scientifique du christianisme, une démythologisation ni un rationnalisme chrétien qui aura la moindre chance de faire entendre l'Evangile. C'est la puissance *intrinsèque* de « désacralisation », « démythisation », « de-religiosisation » (!) de la révélation qui peut jouer : mais il s'agit alors non de démythiser le christianisme mais les religions nouvelles de l'homme moderne, non de créer un christianisme non religieux (car, ce débat vise les formes religieuses anciennes, et cette attitude conduit à introduire le nouveau religieux dans le nouveau christianisme) que de combattre les religions séculières : et c'est *en combattant ces religions là* que le christianisme est lui-même non religieux.

J. Ellul.

LA CONDITION DE DIEU

de G. VAHANIAN

Ce livre, qui cherche à tirer les conséquences théologiques des thèses de l'auteur sur la mort de Dieu, est un livre difficile à lire ; sa phrase est souvent complexe et la terminologie employée à la limite de l'ésotérisme pour le profane non initié au vocabulaire théologique ou philosophique.

L'auteur part de son analyse initiale : l'époque où Dieu était considéré comme la condition du monde, et par là comme la condition de l'homme, est révolue ; à cette conception mythologique l'homme oppose aujourd'hui une conception scientifique.

Un double processus historique s'est produit : sécularisation du christianisme et désacralisation du monde.

Dans cette perspective qui entraîne un immanentisme radical, c'est l'homme qui devient la condition de Dieu et il est nécessaire d'exprimer une logique de la foi qui soit compatible avec la logique de cet immanentisme.

Il s'agit donc, pour l'auteur, de jeter les bases d'une reconversion de l'objet de la théologie ainsi que de la structure de l'Eglise et de son action.

Le troisième chapitre du livre « Pas d'autre Dieu » est le chapitre central ; quelles conséquences devons-nous tirer de la mutation que subit l'intelligence de la réalité humaine lorsque Dieu n'en est plus la condition, le principe et la fin.

La première conséquence est l'impossibilité de remplacer le concept traditionnel de Dieu par une christologie sans Dieu. Sans Dieu, Jésus n'est plus qu'une histoire, à peine une biographie, tout au plus sert-il de prétexte à l'émergence d'une religion.

La deuxième conséquence est de chercher à dégager, à travers la pensée biblique qui nous présente des concepts de Dieu

qui varient entre eux, un facteur qui reste constant, et pour l'auteur c'est l'anthropologie : pour la Bible l'anthropologie régit la logique de son discours sur Dieu.

Liée à l'histoire d'Israël, la réalité de Dieu ne s'épuise pas avec cette histoire qui, elle, est destinée à passer. Le Dieu qui est, qui était et qui vient, c'est celui qui est là et me donne à moi aussi la possibilité d'être là ; Il est ce par quoi j'assure l'historicité de ma contingence.

Il résulte de ceci que, pour Vahanian, la théologie n'est qu'une question d'anthropologie, mais d'une anthropologie où la condition humaine est décrite de telle sorte que Dieu en est la structure et que, sans cette « condition », Dieu ne serait pas l'objet de la foi.

La condition de Dieu est l'existence des témoins ; s'il n'y a pas de témoins, Dieu n'existe plus. Si l'anthropologie biblique ne se conçoit plus qu'à partir de la réalité humaine prise comme condition divine, la christologie me permet de reconnaître ce qui me sépare de Jésus et me le rend étranger ; en même temps, elle me permet d'affirmer comment la réalité humaine étant elle-même condition divine, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus peut être le mien.

L'auteur veut, en résumé, démontrer qu'en passant du concept de Dieu « ens necessarium » au concept biblique du Dieu « pro nobis », on aboutit dans le domaine de l'historicité de l'homme comme condition divine, dans cette présence au monde au regard de laquelle le monde déploie la tangibilité de Dieu.

Dieu n'est pas un absolu, mais celui dont l'altérité se révèle à ma manière d'être au monde. La tradition chrétienne a insisté sur Dieu comme étant celui qui révèle l'homme à lui-même, en Christ ce que l'homme se révèle à soi-même, c'est l'humanité de Dieu.

Partant de là, Vahanian développe l'idée que la parole humaine est le sacrement de la Parole de Dieu et trace un parallèle entre religion et littérature qui auront, l'une et l'autre, toujours pour tâche de mettre en question les faits de l'homme et les mettre en question tant que ces faits ne coïncident pas avec son dit.

On fausse le sens de la théologie quand on la considère comme une discipline ecclésiastique autonome vis-à-vis des autres

disciplines intellectuelles : la théologie n'est vraiment ecclésiale que dans la mesure où elle affirme la mondanité d'un monde dont Dieu est toujours le contemporain. La théologie représente la vocation de la foi à la critique et à l'auto-critique ; il faut qu'elle parle le dialecte de l'homme contemporain.

L'immanentisme contemporain postule la suffisance de l'homme à soi-même ; de ce fait, c'est au sécularisme que la foi a aujourd'hui affaire et à la négation non pas de la transcendance mais de l'immanence de Dieu.

Vahanian montre alors, dans un remarquable chapitre sur Calvin, combien la pensée du théologien de la Réforme est encore pleine d'enseignements pour nous aujourd'hui.

Nos lectures de Calvin, dit-il, ne nous permettent pas de le situer par rapport au caractère essentiel de la crise que nous traversons, qui est une crise de civilisation, mais on peut souligner l'importance du rôle qu'a joué sa théologie en définissant la foi comme sécularité, c'est-à-dire comme engagement dans le monde.

L'auteur, reprenant les réflexions de P. Maury sur la prédestination, rappelle que le préfixe « pré » de prédestination ne se réfère pas à une quelconque antériorité chronologique de Dieu mais à son antériorité eschatologique, à l'identité du Dieu qui est, qui était et qui vient.

Puis il met en relief les aspects principaux de la méthode de Calvin afin d'en tirer la leçon quant aux normes et critères d'une théologie qui ne fige pas le langage de la foi.

Il constate à ce propos que l'Institution chrétienne n'est pas systématique ; elle ne dépend d'aucune prémice, ni d'aucune méthode philosophique. La méthode de Calvin est une méthode de corrélation dont la structuration aboutit à la lecture christologique de la réalité humaine.

Enfin pour Calvin, l'Eglise n'est pas douée d'une réalité qui la mettrait en concurrence avec le monde, mais elle est la transfiguration du monde.

Partant de là, Vahanian indique que l'œuvre de Calvin nous aide à forger un langage théologique qui soit compréhensible au sein de la nouvelle problématique post chrétienne.

a) Toute connaissance est théonomique : il y a corrélation entre la question de Dieu et celle de l'homme.

b) La théologie est essentiellement christologique : Dieu n'est pas à trouver aux dépens de l'homme, Il n'a pas d'autre réalité que celle par laquelle l'homme advient à la sienne.

c) La théologie est spirituelle, elle ne dépend d'aucun présupposé philosophique.

d) La théologie est ecclésiale, elle est d'ordre historique, culturel, politique et social : la tâche de la théologie consiste à articulier la foi malgré les formulations dogmatiques ou symboliques qui l'ont transmise.

Le seul problème, dit-il enfin, est de savoir si, malgré une tradition qui le cloue comme un paralytique à son lit, le théologien va mettre en pratique l'ordre donné par Jésus-Christ : Prends ton lit et marche.

C'est sur le problème de l'éthique chrétienne que se conclut le livre ; l'éthique chrétienne est décrite comme un cas particulier du problème ecclésiologique.

En rattachant l'éthique à l'ecclésiologie, nous tentons de recouvrer la notion biblique de foi comme existence du croyant en tant que personne humaine pour qui l'Eglise c'est sa responsabilité envers ses semblables.

La validité de l'exégèse biblique et de la théologie dépend d'une triple nécessité :

1) désengager le message biblique des concepts politiques et philosophiques auxquels il est lié.

2) nous affranchir de ces concepts.

3) prévoir la conciliation de ce message avec la technologie de la vie en commun.

C'est la validité de l'ecclésiologie qui détermine la validité de l'éthique.

Une éthique chrétienne n'est pas une éthique pour ceux qui ont cette foi mais pour le monde.

Ce qui distingue le christianisme, c'est qu'il conçoit le monde comme sacrement de la création et la réalité humaine comme

condition divine. Il appartient au christianisme de formuler une ecclésiologie de telle sorte que soit enrayée toute sacralisation de la technique par elle-même, dont le résultat serait une nouvelle aliénation de l'homme.

La technique ne met la personne humaine en danger que là où l'Eglise n'engendre plus la réalité sociale et s'est retirée du monde.

Verbale ou éthique, toute véritable écriture est avant tout promesse d'une parole plutôt que dépôt de cette parole dans une tradition, célébration eucharistique de la réalité humaine plutôt qu'ostensoir d'un style de vie périmé ou bien sacralisation d'une idéologie, fût-elle chrétienne.

L'Eglise est une écriture : celle qui aboutit à la prise de la parole lors de la première Pentecôte ; en dehors de ce fondement ecclésial, l'éthique chrétienne se réduirait à la sacralisation d'une idéologie parmi d'autres.

Et l'auteur termine ainsi son livre :

« La liturgie du pain et du vin ne concerne pas seulement la célébration d'un mystère divin. Elle est aussi la célébration d'un style de vie qui manifeste la condition divine par la réalité humaine. »

Il s'agit, on le voit, d'un livre extrêmement dense et riche qui pose en fait plus de question qu'ils ne résout de problèmes.

Ce livre consacre sans doute G. Vahanian comme l'un des théologiens contemporains majeurs.

Nous voudrions quant à nous faire une remarque : alors que Vahanian insiste sur la nécessité de dégager la théologie de tout environnement philosophique, il nous semble percevoir dans ses thèses et ses modes de penser une sensible influence de la pensée structuraliste actuelle ; peut-être aurait-il dû, dans ce livre, se situer par rapport à cette pensée.

J. C. Hornus.

DOCUMENTS

Nous avons hésité à publier les deux documents qui suivent, et ce n'est pas sans crainte que nous les livrons aux lecteurs de Foi et Vie. *Le premier est le document officiel de la Fédération protestante, qui a été largement répandu. Le second exprime la réaction de nombreux chrétiens aujourd'hui, et il serait vain de chercher à la dissimuler ou de la mépriser. Nous sommes là en présence de deux manières de vivre, ou d'interpréter l'accomplissement de la foi, qui pourraient ne pas être antinomiques ou contradictoires, mais qui pourraient être complémentaires dans une Eglise une, où nous saurions ce que signifie « Pratiquer la vérité dans l'amour ».*

MESSAGE ŒCUMÉNIQUE A L'OCCASION DE LA 2e DÉCENNIE DU DÉVELOPPEMENT

A toutes les Communautés Chrétiennes de France

Chers frères et sœurs dans le Christ,

Cette lettre est lue aujourd'hui dans l'ensemble des communautés chrétiennes de notre pays. Par ce geste, les responsables des Eglises catholique, orthodoxes et protestantes de France veulent marquer ensemble, à l'occasion du lancement, par les Nations Unies, de la 2e décennie du développement, l'importance qu'elles attachent à tout ce qui devra se faire pendant les dix années qui viennent pour le développement des peuples.

On le sait aujourd'hui, ce sont moins les ressources ou les solutions techniques qui font défaut que la volonté et le courage de faire les choix politiques nécessaires. Nous traversons une crise de civilisation qui rend incertain l'avenir du monde. Nous savons pourtant que les années qui viennent sont décisives.

Des efforts ont déjà été faits. Mais, si nous voulons, en vérité, un développement solidaire de tous les peuples, ce sont, en particulier, les rapports de domination des pays industrialisés sur ceux du Tiers Monde, aussi bien que les structures internes des uns et des autres,

qui doivent être remis en question. Il appartient, de toute manière, aux pays sous-développés d'être les auteurs de leur propre développement.

En ce qui concerne notre pays, il est indispensable, pour commencer, qu'il engage sa responsabilité sur un certain nombre de points :

- une aide publique réelle visant à atteindre 1 % de nos ressources ;
- des prêts à long terme et à faible intérêt en faveur du Tiers Monde ;
- une ouverture plus large de nos marchés aux produits qui y sont fabriqués et un paiement à leur juste prix des matières premières qui en proviennent ;
- une condition juste faite aussi bien aux travailleurs immigrés chez nous qu'aux classes défavorisées de notre société ;
- la renonciation à la course aux armements ;
- l'accès plus large des hommes du Tiers Monde aux connaissances et aux compétences.

Ainsi participerons-nous à la construction d'un nouvel ordre international.

Pour nous chrétiens, il s'agit d'une exigence fondamentale de notre foi. Quand des hommes souffrent du désordre et de l'injustice, nous reconnaissons en eux le Christ souffrant ; quand l'amour et la justice libèrent des hommes, nous discernons des signes de sa Résurrection. Nous savons que Jésus est l'espérance de toute la famille humaine et donne un sens à l'avenir du monde. Nous savons aujourd'hui qu'aimer notre prochain *c'est l'aimer aussi* à travers les relations complexes de l'économie et de la politique.

Devant la tâche immense qui nous attend, nous sommes faibles mais la grâce du Seigneur sera notre force.

Le Conseil permanent de l'Episcopat
Le Comité des Evêques Orthodoxes
Le Conseil de la Fédération Protestante.

Ce texte est destiné à être lu dans les assemblées chrétiennes, le dimanche 25 octobre 1970.

*
* *

(Ce qui suit est un extrait de la lettre que le Pasteur Roger Belmont, de Poissy, a envoyé au Président J. Courvoisier, de la Fédération Protestante de France, à la suite du message Oecuménique — qui devait être lu le 25 octobre dans nos communautés.)

Mon cher ami,

Je suis au regret de vous annoncer que pour plusieurs raisons, sérieuses croyez-le bien, je ne déférerai pas au désir du Conseil de la Fédération.

Je vous expose ci-dessous les raisons de mon désaccord avec ce texte, dont les prémisses théologiques sont les mêmes que celles contre lesquelles se sont élevés les Réformateurs au XVI[e] siècle, et plus près de nous l'Eglise Confessante allemande dans sa lutte contre les « Chrétiens Allemands ». Dans ces prémisses en effet la théologie naturelle s'allie à la théologie révélée, ce qui a pour effet la confusion entre Création et Nouvelle Création.

Contrairement à ce que laisse entendre la phrase : « Quand des hommes souffrent du désordre et de l'injustice, nous reconnaissons en eux le Christ souffrant, quand l'amour et la justice libèrent des hommes, nous discernons des signes de sa Résurrection », — la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont rigoureusement inséparables. Les séparer revient à nier l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ, ce qui conduit d'une part à chercher une autre expiation que la sienne, et de l'autre à se satisfaire de « signes » qui n'ont avec la résurrection de Jésus-Christ qu'une parenté formelle.

Désordre et injustice sont des notions ambiguës, en ce sens que l'une comme l'autre s'incarnent non seulement dans des structures, mais aussi dans des hommes qui les animent ou simplement en vivent. L'attitude qui consiste à voir Christ souffrant dans les victimes du désordre et de l'injustice conduit à chercher des responsables, ce qui a pour effet de susciter des St-Georges de la politique et des St-Michel de l'économie, qui pointent alors une lance justicière et vengeresse vers ceux qui sont tenus pour coupables. A la vision chrétienne de l'histoire se substitue une idéologie dualiste, manichéenne. C'est l'esprit de la croisade. Or devant ceux qui souffrent du désordre et de l'injustice, le Saint Esprit nous pose, à nous d'abord, une question : N'es-tu pas toi aussi du côté des fauteurs ? C'est le chemin de la repentance, celui où Jésus-Christ ressuscité marchant devant nous, nous conduit à la rencontre de ceux qui souffrent, et cela non en vue d'une libération partielle, qui ne s'intéresserait par exemple qu'à leur âme, — mais pour leur salut, âme et corps.

De leur côté amour et justice sont des notions ambiguës, de même que sont ambiguës les libérations que nous pouvons constater autour de nous. Car une libération opérée par les hommes, si bénéfique qu'elle soit à nos yeux, si elle ne s'accompagne pas du pardon des péchés et du changement du cœur que seule peut accomplir l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ, — n'est de la résurrection de Jésus-Christ qu'un signe équivoque et hélas ! souvent, caricatural.

J'arrive à la dernière phrase : « ...Aimer notre prochain c'est l'aimer aussi à travers les relations complexes de l'économie et de la politique ». Dans l'Ecriture Sainte l'amour du prochain a tou-

jours un caractère personnel, parce que Dieu nous aime et nous sauve personnellement en Jésus-Christ. L'amour de Dieu opère sur le registre des relations « courtes ». Les relations « longues » au contraire, celles si complexes de l'économie et de la politique, s'opèrent dans le cadre et au moyen de structures réglementaires et juridiques, elles sont régies par des lois.

« Aimer à travers les relations de l'économie et de la politique » nous conduit à agir comme si Jésus-Christ n'était pas venu, à promouvoir une version moderne de la loi de Moïse, — ou bien à agir comme si Jésus-Christ ne devait jamais revenir et si à l'Eglise il avait donné le pouvoir et confié la mission d'établir son Royaume dans la Création, autrement dit s'il était en notre pouvoir de construire ce « nouvel ordre international » qui serait l'antichambre du Royaume, et au terme s'identifierait à lui.

Jésus-Christ, dans sa mort et sa résurrection, a établi la relation juste entre la grâce et la loi. De ce fait il manifeste sa seigneurie au niveau des relations longues comme à celui des relations courtes. Mais cette seigneurie c'est *lui seul* qui a le pouvoir de la manifester. Il le fait par le témoignage prophétique et l'action personnelle des chrétiens. C'est de ce combat personnel, généralement obscur, et des souffrances qui lui sont attachées, c'est du témoignage ainsi rendu que Dieu fait naître des structures nouvelles plus justes. L'Eglise, pour être présente au monde, ne peut faire l'économie de la croix.

L'EGLISE ET LES INADAPTÉS

Vient de se dérouler, aux Asiles J. Bost, à La Force (Dordogne) un quatrième colloque sur l'enseignement religieux des inadaptés : les 29, 30 et 31 mai 1970.

Les Asiles.

Comment oser dire en peu de mots ce que sont les Asiles ?

Fondés à partir de 1848 par le pasteur français J. Bost, les Asiles comportent 6 pavillons d'enfants (400 garçons et filles) et 7 pavillons d'adultes (600 hommes et femmes) tous débiles légers, moyens et surtout débiles profonds, infirmes, aveugles, épileptiques. Ajoutons 3 maisons pour personnes âgées (100 pensionnaires).

Le directeur actuel est M. Géraud Rey-Lescure et le président du conseil d'administration est M. Gaston Bost.

Les grands paysages des environs de Bergerac forment pour les pensionnaires un cadre merveilleusement doux et apaisant. Les Asiles eux-mêmes donnaient à notre colloque une poignante exigence d'authenticité.

D'une visite en ces pavillons où travaillent médecins, psychiâtres et presque tous les spécialistes, je retire le sentiment que l'on ne

cherche plus, en ces asiles, à tracer à l'avance un cadre de vie, à délimiter un lieu où l'inadapté doit vivre. Mais on veut l'aider à se trouver lui-même le sens et la mesure de son existence.

Tenez, ce serait tellement plus facile de prendre l'inadapté en charge, de tout trancher pour lui à partir de notre point de vue ! Et cela demande tellement plus d'humilité de se mettre vraiment à l'écoute de ce que les inadaptés nous disent, de tout faire pour qu'ils puissent accomplir des actes qui les engagent au maximum plutôt que de nous imiter purement et simplement ! C'est tellement déroutant de nous remettre sans cesse en cause sans nous figer dans des jugements définitifs à leur égard !

Vouloir faire de l'inadapté un être comme nous, n'est-ce pas le transformer en un déficitaire perpétuel qui n'aura en lui-même rien qui vienne de lui ? Il ne fera que vivre le projet que nous aurons eu pour lui.

Je suis émerveillé de voir qu'à La Force tant de jeunes se consacrent avec intensité à ces recherches et je suis reconnaissant à tous les adultes qui savent y participer.

Après un bref séjour aux Asiles, on ne peut que leur dire à tous combien, du plus profond de nous-même, nous souhaitons qu'ils gardent « la force d'aimer ».

Le colloque.

Le pasteur André Espaze, secrétaire exécutif du Département service et entr'aide (Fédération Protestante de France) dirigeait nos débats. Les pasteurs Jean Boulet et René Lung nous présentèrent deux études sur la célébration de la Sainte Cène avec les inadaptés. Mlles Chastrusse et Coularou, psychologues, nous parlèrent de l'autonomie des inadaptés, de leur possibilité de recevoir, de donner, de s'engager, de communier. De nombreux participants venaient de Suisse, d'Alsace, de Paris et des Asiles, bien sûr ! Des protestants et des catholiques. M. le pasteur et Mme Pollex avaient eu la charge de l'organisation : M. Pollex dirige l'aumônerie des Asiles.

Le problème.

Comment se pose le problème de la catéchèse des inadaptés ? En empruntant quelques citations je dirais que :

— ou bien la vocation fondamentale de l'Eglise, pour faire des disciples, est de leur apprendre à garder tout ce que le Christ a prescrit, afin que le monde perdu reconnaisse son Sauveur. Dans ce cas, à partir de ce que nous avons reçu, adaptons nos méthodes aux inadaptés : faisons un tri dans notre enseignement par exemple, et tâchons de faire passer dans l'inadapté le plus possible de nous-même ; prenons nos responsabilités afin qu'il connaisse ce qu'est le péché, l'amour, le prochain, le sacré...

— ou bien c'est la connaissance de tout l'homme, dans sa réalité présente et intégrale (individu et société) qui doit guider le témoignage missionnaire de l'Eglise. Alors nos premiers pas de catéchètes seront une approche de l'inadapté, une approche psychologique, sociologique, religieuse ; une approche en équipe où il y aura des perspectives protestantes, catholiques et athées.

Il ne s'agit pas d'éveiller le débile à un autre monde, un de plus pour ce débile qui se sent déjà tellement étranger à notre monde. Attachons-nous plutôt à une claire vision de l'unité de l'homme, telle que Dieu veut qu'il la vive, à son niveau de débile ; cherchons à en faire, autant que cela se peut, un être réconcilié avec son corps, sa pensée, son milieu.

Les dons que nous pouvons avoir, les études faites, la tradition reçue : tout cela doit nous permettre d'ôter le plus possible d'obstacles à l'engagement de l'inadapté. Le but de cet enseignement religieux pourrait être de donner au débile le sens d'une communion gratuite, alors que ses besoins créent des relations utilitaires.

La Sainte Cène.

Sur la question de la participation des inadaptés à la communion, nous n'avons rien apporté de très précis. Citons quelques-unes des expressions forgées pour faire « sauter les verrous » de l'accès à la Sainte Cène.

La Sainte Cène est le rite par lequel nous adhérons à un groupe : l'Eglise. C'est aussi le rite qui nous adhère à ce groupe : alors pourquoi refuser la Cène à un débile profond qui peut accomplir les gestes demandés par le Christ : manger, boire ? Le Christ n'a pas dit : croire.

Pour ceux qui pourraient saisir davantage ce que ce repas a de particulier par rapport à tout autre repas, nous devons aussi leur donner libre accès à la table du Seigneur et leur expliquer la Cène non pas avant de la prendre mais pendant qu'ils la prennent ; ainsi font les parents juifs qui expliquent la Pâque à leurs enfants au cours même du repas et non pas avant.

En fait les « seuils » d'accès à la Sainte Cène ne sont pas du côté des inadaptés mais du nôtre, quand nous sommes capables de communier avec eux. Un arriéré profond pourra communier le jour où nous qui l'entourons et l'aimons, nous l'Eglise, nous serons capables de communier avec lui ; quand nous serons au clair sur sa place dans le plan de Dieu, vivant une fraternité vraie avec l'inadapté. C'est donc à nous de lui reconnaître sa place parmi nous.

La Discipline de l'Eglise, son règlement, ne permet pas cela jusqu'à présent. Parce que cette Discipline a été faite pour des gens normaux. C'est à nous de réécrire un nouveau règlement où les inadaptés aient leur place, celle qui leur est donnée par leur baptême.

Ne nous appartient-il pas en effet, à nous qui avons notre place dans l'Eglise, de cesser de considérer cette place comme un privilège qui nous mettrait à égalité avec Dieu, mais de prendre comme Christ « condition de serviteur » (Philippiens chapitre 2 verset 7) auprès des inadaptés ?

Conclusions.

Quelles ont été nos conclusions pratiques immédiates ?

Il y a la demande très instante de sessions de formation de catéchètes. La commission de la catéchèse des inadaptés, 20 rue Sainte-Barbe, 67 - Strasbourg (secrétaire : Mme Rothé) éditera les travaux de ce colloque. La présidente de cette commission, Mme Kempf, préparera quelques réflexions catéchétiques de base, éditées par les Asiles : ce sera une livraison spéciale du journal des Asiles : Notre Prochain.

Le pasteur Franck Barral, de la Communauté de l'Arc en ciel, préparera une présentation très populaire de ces problèmes avec Mme Salagnac de Genève, Mme Mallet-Watteville de Paris, Mlle le Docteur Rouquès de Fontainebleau (qui dirige la Sitelle) et Mlle Denise Merle d'Aubigné.

Il y a même un projet de collaboration pour un livre.

Enfin en mai 1971, vraisemblablement au Rocheton (près de Melun) aura lieu le 5e colloque : les 7, 8 et 9 mai ou les 14, 15 et 16 mai sur notre communication avec les inadaptés. Plus précisément le thème retenu tourne autour du langage comme source d'échange avec eux et pour eux ; comme moyen de surmonter la tension qu'ils portent en eux : le langage création d'une réconciliation avec la vie, sur le plan psychologique, social et religieux.

Pasteur Jacques VAN DER BEKEN.

A TRAVERS LES LIVRES

par Lovsky, J.-M. Babut, E. Babut, A.-G. Martin

Henri Caffarel : *Présence à Dieu.* Editions du Feu Nouveau, distribution SEDIM, 1970, 364 p. 24 F.

Ces cent lettres sur la prière de l'animateur des Groupes Notre-Dame ont paru dans les *petits Cahiers sur l'Oaison* publiés par l'ancien directeur de *l'Anneau d'Or* depuis que cette revue a cessé de paraître. Il s'agit de courtes méditations, parfois de véritables lettres adressées à un correspondant, longues de trois ou quatre pages en moyenne, centrées sur la nécessité, les difficultés ou les fruits de la prière. La langue en est facile et dense à la fois. Catholiques, certes ; l'abbé Caffarel n'aime pas qu'on méprise les traditions spirituelles ou les enseignements de son Eglise. Mais ces textes sont largement ouverts à la spiritualité d'autrui ; il cite avec plaisir et offre en modèles les spirituels musulmans ; il consacre une lettre entière, avec quels éloges, au *Problème de la prière* de Ménégoz. On éprouve, à lire lentement ce livre précieux, un amour renouvelé de la prière, on se confie à une profonde expérience de la direction spirituelle, on partage une ambition évangélique vraiment contagieuse et convaincante.

Mais comment rendre compte d'un ouvrage de spiritualité ? L'expérience subjective du recenseur, même s'il en a fait un livre de chevet et non pas un objet de lecture, n'est pas nécessairement valable. Aussi voudrais-je simplement offrir ici quelques-unes des formules de l'abbé Caffarel, afin qu'on puisse voir avec quelle simplicité dans le bonheur d'expression il traduit l'expérience séculaire de l'Eglise en prière, pour exhorter la communion des saints à la continuité de ce ministère.

« Faire de ses sujets de distraction des sujets d'oraison. — La sanctification n'est pas l'affaire de l'homme avec le concours de Dieu, mais l'œuvre de Dieu avec le concours de l'homme. — Prier, c'est prendre conscience [du] regard d'amour de Dieu sur soi. — La prière du pécheur consiste avant tout à croire inébranlablement à [l']amour divin, absolument gratuit, et à y consentir sans pusillanimité. — Ne prie bien que celui qui connaît Dieu. — La prière de demande est un sûr critère pour juger de l'authenticité d'une vie spirituelle : les faux mystiques la dédaignent, les vrais s'y complaisent. — Apporter sa misère pour que la miséricorde la submerge, telle est l'oraison du pécheur — la nôtre à tous. — [L']aveu de

son péché, c'est la toile de fond de toute vraie prière. — Je ne suis pas sûr que vous acharner à mieux prier soit le meilleur moyen d'y parvenir. — Le Christ ne sait pas résister aux prières de celui qui, lui-même, ne résiste pas aux appels de son prochain. — Prier, c'est exposer sa pauvreté au regard de Dieu. »

Je saute quarante pages : « Vous plus près de Dieu, c'est [ceux qu'on aime] plus près de lui. — Aller à l'oraison, c'est rejoindre la prière du Christ, c'est reprendre notre place dans le cœur du Christ priant son Père ». Je crains d'allonger ; je glane, quarante pages plus loin : « A l'amour de Dieu qui est grâce, répond l'amour de l'homme qui est action de grâce. — L'intercesseur, c'est l'homme qui est action de grâce. — L'intercesseur, c'est l'homme qui construit un rempart pour protéger ses frères. — Les grands priants deviennent vite de grands affamés de bonheur, et c'est un absolu de bonheur qu'il leur faut. — L'homme, découvrant sa pauvreté, s'ouvre à l'espérance. — Remerciez le Seigneur qui vous aide à prier. — Est-ce gratuitement que vous aimez le Christ ?... Une telle prière purifie miraculeusement le cœur. — Activité de Dieu plus encore qu'activité de l'homme, la prière échappe pour une part aux investigations de la raison. — Faire oraison, c'est frapper à la porte derrière laquelle flambe la grande vie divine... ».

L'abbé Caffarel est un excellent portier. Ce n'est pas lui qui écarterait ceux qui sentent le besoin de frapper pour qu'il leur soit ouvert.

F. Lovsky.

Quelques rééditions :

Karl Barth : *Parole de Dieu et Parole humaine*. Les Bergers et les Mages, 282 p.

» *Credo*. Labor et Fides, 1969, 247 p.

Auguste Sabatier : Esquisse d'une philosophie de la Religion, Fischbacher, 1969, 425 p.

Charles Guignebert : *Jésus*, Albin Michel, 1969, 660 p.

Il faut souligner l'effort d'un certain nombre de maisons d'édition pour redonner au public des œuvres importantes qu'on ne trouvait plus que sur le marché de l'occasion, c'est-à-dire bien rarement. On se réjouira de retrouver donc des ouvrages de Karl Barth. *Parole de Dieu et Parole humaine* est peut-être le livre qui au début a mieux fait connaître Barth au public français. On classe ce livre parmi les œuvres du « premier Barth ». Il y a une opposition radicale entre l'absolu de la grâce de Dieu et l'incapacité de l'homme à connaître Dieu. On parle d'un premier Barth comme si un second Barth pouvait lui être opposé ; certes le théologien bâlois a évolué tout au long de sa vie et cela est normal ; mais on trouverait la même constance dans son dernier livre sur le baptême : il ne peut y avoir de confusion entre Dieu et l'homme.

Credo est un commentaire du symbole des Apôtres. C'est au cours d'un voyage en Hollande que Barth fit cette série d'études qui l'ont amené à approfondir la portée dogmatique : « Le Credo se prête à une discussion des problèmes principaux de la dogmatique non seulement parce qu'il contient non seulement un abrégé, mais surtout parce que le sens, la tâche et la nature de la dogmatique... sont en connexion intime avec eux ». En appendice on lira les réponses que fit Barth à quelques questions posées à propos de ces études.

Les Editions Albin Michel entreprennent de rééditer dans un format un peu plus réduit, sa célèbre collection « L'évolution de l'humanité ». Ont-elles eu tort ? ont-elles eu raison ? Certains de ces ouvrages restent encore d'une grande valeur ; d'autres sont complètement dépassés. Dans quelle catégorie ranger l'ouvrage de Guignebert sur Jésus ? On y trouvera l'écho de querelles qui nous paraissent dépassées entre le Jésus de l'histoire et le Christ des évangiles ; mais en fait ces querelles ne reviennent-elles pas régulièrement alors qu'on les croyait mortes ? L'intérêt de ce livre est de montrer encore une fois que ce qui paraît nouveau et inédit était déjà discuté dans les générations précédentes. Rien de nouveau sous le soleil de l'exégèse. En revanche on ne peut qu'être très réservé quant à l'utilisation de ce livre ancien par quelqu'un qui voudrait s'initier à la question.

Auguste Sabatier est un peu oublié aujourd'hui : il a pourtant joué un rôle important dans la pensée théologique française ; mais la révolution barthienne l'a balayé et rangé dans l'armoire du libéralisme. Pourtant il est intéressant de relire ces pages dans la mesure où elles témoignent d'un effort sincère de recherche. Le langage a terriblement vieilli ; en revanche bien des questions abordées ici n'ont pas perdu de leur intérêt notamment la discussion au sujet du rôle du dogme.

A.-G. MARTIN.

Norbert LOHFINK : *L'Ancien Testament, Bible du chrétien aujourd'hui,* Le Centurion, 1969, 208 pages. 16,30 F.

Il ne s'agit pas d'un ouvrage d'introduction à l'Ancien Testament. L'auteur étudie quelques récits : la chute, le chant de Débora, pour se demander si la typologie, employée dans la liturgie catholique traditionnelle a encore un sens. La culture de l'Ancien Testament paraît lointaine, mais c'est pourtant en pénétrant jusqu'au fond d'un récit qu'on peut en comprendre toute l'humanité et en fin de compte l'actualité.

On trouvera à la fin de l'ouvrage une étude très intéressante intitulée : « l'homme devant la mort ». Il y a dans l'attitude des hommes de l'Ancien Testament, en face des problèmes de la mort, des étapes ; mais plus que d'une révélation progressive, on peut plutôt parler de rapports dialectiques entre le néant de la mort et l'espérance de la justice.

Oswald Loretz : *Quelle est la vérité de la Bible ?*, Le Centurion, 1969, 176 pages. 18,40 F.

Dans la présentation qui se trouve au dos du livre, on peut lire cette question : « Comment la Bible aux paroles si humaines peut-elle être pour les croyants la vraie et vivante Parole de Dieu aujourd'hui ? ». C'est la question éternelle à laquelle chaque génération de théologiens essaye de répondre. Mais il est intéressant de constater qu'elle devient maintenant de plus en plus la question des théologiens catholiques. Elle devient pour eux plus importante que la question de l'infaillibilité de l'Eglise, ou du moins ils tentent d'en préciser les articulations.

Ce livre n'est pas une introduction à la Bible : L'auteur aborde quelques questions importantes touchant le rôle de l'Ecriture ; telles que : « Révélation et histoire » ; « le Canon » ; « comment l'Ecriture peut-elle être Révélation ? » etc...

Dietrich Bonhoeffer : *Textes choisis.* Le Centurion, Labor et Fides, 1970, 409 pages.

On a regroupé dans ce livre un certain nombre de textes importants de Dietrich Bonhoeffer. Son œuvre se compose d'essais, de conférences, de lettres dont il est difficile d'avoir une vue d'ensemble ; Bonhoeffer n'a pas eu le temps de composer une œuvre marquante, c'est pourquoi, derrière un apparent désordre, il faut chercher la richesse de sa personnalité que l'on a trop souvent réduite à quelques slogans.

La matière est ici groupée en trois grandes périodes :

1. — Université : 1927-1933.
2. — Combat de l'Eglise : 1933-1940.
3. — Résistance et captivité : 1940-1945.

On y trouvera des essais et des conférences comme : questions fondamentales d'une éthique chrétienne ; l'Eglise et le monde des peuples ; protestantisme sans Réformation. Il y a aussi des extraits importants de Sanctrum Communio et d'une christologie qui fut un cours donné à l'université de Berlin.

Mais le lecteur sera aussi très intéressé par les prédications. Ainsi par exemple, Bonhoeffer explique le Psaume 58, psaume de vengeance, en faisant de David la préfiguration d'un Christ qui crie contre l'injustice et l'oppression : le cri de vengeance de Dieu c'est sa Justice qui triomphe sur la croix. On lira aussi avec curiosité sa correspondance avec Barth.

Richard Grunow, dans l'introduction, nous rappelle combien il serait dangereux d'enfermer Bonhoeffer dans une catégorie. « Quiconque pose la question du témoignage de Bonhoeffer doit accepter que tout à coup celui-ci adresse une parole toute différente de celle à laquelle il s'attendait.

Hans von CAMPENHAUSEN : — *Les Pères Grecs.*
— *Les Pères Latins.* Editions de l'Orante, 1969. Deux volumes de la collection « Livre de Vie ».

L'importance des Pères de l'Eglise ne fait que croître. Dans les milieux protestants, on avait longtemps boudé la littérature des premiers siècles, comme si tout avait commencé à la Réforme. Mais la lecture des Réformateurs nous montre combien ceux-ci étaient enracinés dans la tradition chrétienne : il suffit de lire l'Institution Chrétienne de Calvin pour en être frappé.

Ces deux livres auraient dûs être intitulés : « Quelques Pères... ». En effet on ne trouvera pas une étude exhaustive. La matière est disposée autour de douze Pères grecs et sept latins, choisis parmi les plus importants. La lecture est facile et aisée. Il s'agit donc beaucoup plus d'une introduction à la patristique que d'un manuel. Mais en tant que manuels d'initiation, ces ouvrages seront fort utiles.

Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. 4 tomes, 1969, Les éditions du Cerf.

Ces quatre volumes forment le début d'une dogmatique catholique. Elle est éditée en plusieurs langues. Les auteurs se sont inspirés d'un projet de H.U. von BALTHAZAR et de K. RHANER. C'est une œuvre collective et internationale à laquelle collaborent les meilleurs théologiens catholiques contemporains. (A. DARLAP, J. FEINER, H. FRIES, M. LOHRER, U. von BALTHAZAR, K. LEHMANN, K. RHANER).

Il est bien difficile de rendre compte en quelques lignes d'ouvrages qui font 300 pages chacun ; on peut néanmoins essayer de noter quelques points importants.

Tout d'abord, le titre : Dogmatique d'une histoire du salut. La dogmatique n'est plus conçue comme l'énumération de lois communes, agencée selon un plan qui paraît a posteriori. En revanche s'inscrire dans l'histoire, signifie, pour la dogmatique, partir de la Révélation. « Prendre au sérieux l'historicité de la Révélation interdit de réduire l'écriture à n'être qu'un recueil de dicta probentia où l'on va puiser pour rendre raison des dogmes et des thèses théologiques ; et une dogmatique de l'histoire du salut doit intégrer si étroitement la théologie biblique que les phases successives de la Révélation y apparaissent nettement » (Tome 1, p. 26).

Il faut aussi mentionner le plan général de l'ouvrage ;

tome 1 : Les structures de l'histoire du Salut.
tome 2 : L'histoire du Salut avant le Christ.
tome 3 : L'événement Jésus-Christ.
tome 4 : L'Eglise, communauté de l'homme-Dieu.
tome 5 : L'homme sauvé et la voie du Salut.

Les quatre premiers volumes qui viennent de paraître forment le tome 1.

Ils s'intitulent :

1. — Histoire du Salut et Révélation.
2. — La Révélation dans l'Ecriture et dans la Tradition.
3. — L'Eglise et la transmission de la Révélation.
4. — La réponse de l'homme à la Révélation de Dieu.

Il est certes impossible, dans le cadre d'une courte analyse d'entrer dans le détail, mais on lira, par exemple, à propos de la Révélaltion une confrontation des points de vue catholiques et protestants actuels. Il est à noter que l'on ne parle pas des deux sources de la Révélation (Bible et Tradition) mais de ses deux formes (dans l'histoire et dans l'Ecriture). Ecriture et Tradition ne sont plus opposées mais complémentaires ; il n'y a pas deux sources de la vérité : « L'unique Evangile est la source unique de toute vérité salvatrice et de toute discipline morale » (vol. 2, p. 288). On trouvera des études fort intéressantes sur la foi, l'art chrétien, la théologie orthodoxe.

Cet ouvrage est très important : il est le signe du tournant capital que prend, à l'heure actuelle, la théologie catholique. Mais il sera aussi utile au lecteur protestant pour une autre raison : il sera un manuel de référence où il trouvera de précieux renseignements.

Il faut souhaiter qu'une telle publication se poursuive.

A.-G. M.

Jean-Claude Barreau : *L'aujourd'hui des Evangiles.* Editions du Seuil, 1970, 400 pages.

C'est la qualité pédagogique qui frappe tout d'abord dans cet ouvrage. L'auteur a voulu présenter aux chrétiens une lecture vivante des Evangiles : bien souvent on ne connaît ces textes qu'à travers des images d'Epinal ou des souvenirs d'enfance.

J.-C. Barreau a voulu faire de la vulgarisation et je crois qu'il a réussi à en faire de la bonne. C'est un livre qu'on peut recommander à quelqu'un qui veut s'initier aux Evangiles. Le style est clair et coulant mais l'auteur ne tombe pas dans la facilité : il demande au lecteur un effort et n'esquive pas les problèmes que posent les évangiles. Ce livre est surtout pensé au départ pour des étudiants, mais il pourrait par exemple, fort bien trouver sa place dans la bibliothèque des laïques engagés de nos Eglises protestantes même si parfois il est fait allusion à des pratiques liturgiques catholiques.

Certes, et c'est normal dans ce genre d'ouvrage, l'auteur prend certaines options exégètiques : comment faire autrement surtout quand on aborde l'Evangile de Jean. Mais il reste dans les limites du bon sens et de ce que peut nous apporter de positif l'exégèse

actuelle. Une critique : une table des références bibliques aurait été bien utile pour s'y retrouver et permettre au lecteur la réutilisation de ce livre comme d'un manuel.

A.-G. MARTIN.

Henri de LUBAC : *La Foi chrétienne, essai sur la structure du Symbole des Apôtres.* Aubier-Montaigne, 1969, 358 pages,

Les ouvrages du Père de Lubac sont toujours des ouvrages solides. Son livre n'est pas à proprement parler un commentaire du Symbole des Apôtres.

Il y a trois points d'intérêt dans ce livre : une réflexion sur les origines légendaires du Symbole ; la structure trinitaire et enfin des considérations sur la foi.

Si ce symbole est appelé « des Apôtres » c'est parce qu'il remonte non aux apôtres, mais, le Père de Lubac cite le théologien réformé Vossius, parce qu'elle est le compendium de la doctrine apostolique. « C'était sagesse » (p. 52).

Mais ce symbole est aussi une confession de la foi. Elle est une louange. C'est aussi l'union des chrétiens entre eux ; elle a une double réalité personnelle et communautaire.

Il est difficile de faire un compte rendu de ce livre à cause de sa densité qui parfois nuit un peu à sa clarté ; mais cela n'empêche nullement sa valeur.

A.-G. MARTIN.

L'Evangile hier et aujourd'hui. Labor et Fides, 1968, 297 pages.

Il s'agit d'une série d'articles d'auteurs divers offerts en hommage au professeur Franz J. Leenhardt. Il est toujours difficile de rendre compte de mélanges. Mais l'esprit doit plaire à celui pour qui ils ont été écrits. Le Professeur F. J. Leenhardt aime, dans ses ouvrages, poser des questions qui suscitent des réactions. Dans leur diversité, ces articles posent, chacun à leur manière, des questions au lecteur.

Ainsi, par exemple, Jacques Ellul, dans « Notes innocentes sur la question herméneutique » remet en question quelques lieux communs habituellement reçus. L'inadéquation entre le langage mythique de la Bible et la culture moderne lui paraît une présupposition tout à fait fausse : « il n'était pas plus facile pour les contemporains d'Esaïe ou de Jésus de comprendre ce qu'ils disaient que pour nos contemporains ». L'important n'est pas de comprendre une parole humaine mais de savoir comment une parole humaine peut devenir vérité. On ne comprend l'Ecriture qu'à partir de la Révélation. Jacques Ellul dénonce les errements de la linguistique moderne.

Le lecteur trouvera des articles variés classés sous les rubriques suivantes : exégèse ; herméneutique ; éthique ; œcuménisme ; avec des auteurs comme P. Bonnard, Michel Bouttier, P.H. Menoud, X. Léon-Dufour, etc.

A.-G. MARTIN.

E. de SURGY, P. GRELOT, M. CARREZ, A. GEORGE, J. DELORME, X. LÉON-DUFOUR : *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne.* Edition du Cerf, 1969.

Ce livre rassemble les études qui ont été données par l'Association Catholique Française pour l'étude de la Bible réunie à Angers en 1967. Trois préoccupations, lit-on dans le liminaire ont marqué cette recherche : un œcuménisme qui s'est traduit par la présence de Maurice Carrez, le souci de l'herméneutique et un dialogue entre biblistes et dogmaticiens.

P. Grelot étudie la résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif. Il conclut en disant que *ce serait un contre-sens total que de considérer la résurrection de Jésus comme un événement historique au sens normal du terme* (p. 52)... *Il faut interpréter les éléments mythiques si l'on veut construire une saine théologie de la résurrection* (p. 54).

M. Carrez fait une analyse de l'herméneutique paulinienne de la résurrection, tout en présentant les discussions protestantes actuelles à ce sujet.

A. George s'arrête aux récits d'apparitions aux onze et conclut qu'il faut les faire remonter à la tradition la plus ancienne.

L'article de Jean Delorme s'intitule *Résurrection et tombeau vide.* Pourquoi les premiers chrétiens ont-ils porté un intérêt certain au tombeau de Jésus ? C'est parce que dans le judaïsme de cette époque, on manifestait *un intérêt religieux et populaire pour les tombeaux des saints personnages* (p. 123).

Enfin Xavier Léon-Dufour parle des apparitions du Ressuscité. On risque, dit-il, de réduire la dimension mystérieuse de la Résurrection à celle d'un merveilleux prodige de ce bas-monde. Le Ressuscité n'est pas un cadavre réanimé qui vient se promener parmi nous. Au contraire, il est le contemporain des Apôtres et de nous-mêmes. La résurrection du Christ est autre chose que celle de Lazare, c'est une expérience originale et nouvelle. « *Pour les évangélistes en effet, la présence de Jésus vivant après sa mort n'est pas seulement la fin mais aussi l'intégration du temps et de l'histoire* » (p. 165).

A.-G. MARTIN.

Jean DANIÉLOU : *La Résurrection.* Editions du Seuil, 1969, 139 pages.

Le Cardinal Jean Daniélou, dans un monde où les réputations se font vite, passe pour le doctrinaire de l'orthodoxie conservatrice. C'est là aller bien vite et manquer de nuance : c'est oublier aussi

toute la valeur et toute l'importance du théologien. Dans une époque où les fondements de la pensée chrétienne sont mis en question, le cardinal Daniélou a voulu écrire un livre simple et clair qui remette un peu les choses au point au sujet de la résurrection. Celle-ci est un événement historique dont témoignent les évangiles : elle ne se réduit pas simplement à une construction de la foi des premiers chrétiens.

C'est un livre précis et bien écrit ; il est le fruit du bon sens et rappelle des données élémentaires que nous serions trop souvent tentés d'oublier.

Il faut être très reconnaissant au cardinal Daniélou d'avoir écrit ce livre. Mais il y aura une chose qui troublera le lecteur protestant : c'est le fait que l'auteur parle à la fin de son livre de l'immortalité de l'âme : il reconnaît d'ailleurs que cette question ne relève pas directement de la révélation. Mais je pense que c'est son origine bretonne qui rend sensible l'auteur à cette question qui fait sourire le théologien moderne ; mais ne serait-ce pas là, de sa part, un certain manque de sensibilité.

En dehors de cette remarque on ne peut que recommander la lecture de ce livre.

A.-G. MARTIN.

Mary BOSANQUET : *Vie et mort de Dietrich Bonhoeffer.* Traduit de l'anglais par Jacques Potin. Coll. « Vies et Témoignages ». Editions Casterman, Tournay, 1970, 299 p.

La lecture de ce livre est indispensable à quiconque veut pouvoir situer — pour le mieux comprendre — l'admirable *Résistance et Soumission,* mais aussi *Le prix de la grâce,* ou encore *De la vie communautaire,* pour ne citer que les écrits les plus accessibles de D. Bonhoeffer.

Pour retracer la biographie du grand théologien-martyr, Mary Bosanquet s'est documentée aux sources — écrites et orales — en particulier en s'enquérant auprès de nombreuses personnes qui avaient connu D. B., notamment sa sœur jumelle, Mme Sabine Leibholz-Bonhoeffer. Dans un avant-propos celle-ci vient apporter sa garantie de la perspicacité dont l'auteur a su faire preuve pour présenter au grand public la figure si riche et fascinante de cet homme si conséquent avec sa foi.

A la vérité, M. Bosanquet nous offre une interprétation de D. B., plus intéressée aux qualités du saint qu'à la profondeur du théologien. On lui saura gré d'avoir rappelé, chaque fois que nécessaire, les événements politiques qui ont marqué l'ascension et la ruine du nazisme en Allemagne, sans lesquels il n'est guère possible de comprendre ce que furent le comportement et la pensée du grand disparu.

Avouons pour finir que nous avons dévoré son livre avec un intérêt grandissant.

J.-M. BABUT.

Eberhard Bethge : *Dietriche Bonhoeffer.* Labor et Fides-Le Centurion, 879 pages.

Dietrich Bonhoeffer est devenu une sorte de saint protestant et l'auréole qui l'entoure aujourd'hui tient souvent beaucoup plus à son martyre qu'à une connaissance réelle de sa pensée. Celle-ci, Bonhoeffer n'a pu la développer. Beaucoup de choses sont restées ambiguës et c'est pourquoi on a voulu lui faire dire plus que le théologien n'avait dit : un peu tout le monde maintenant veut mettre Bonhoeffer de son côté et l'on écrit souvent bien des bêtises au nom d'un homme pendu par les nazis.

C'est pourquoi le livre de E. Bethge est d'un grand intérêt. Il s'agit d'une bibliographie fort complète du théologien allemand. L'intérêt de cet ouvrage est non seulement de nous montrer l'évolution de la pensée d'un homme, mais aussi de le situer dans un contexte historique. Ce livre contient des renseignements très précieux sur les événements qui amenèrent l'Allemagne à connaître la dictature nazie ; c'est aussi un reflet de la résistance à cette dictature et c'est pourquoi ce livre restera, je pense, non seulement comme le témoignage rendu à un homme, mais aussi comme le précieux reflet de toute une époque.

E. Bethge a été un ami de Bonhoeffer : il sait donc de qui il parle, et c'est avec beaucoup de soin qu'il a méticuleusement réuni des documents les plus divers.

On lira, par exemple, avec intérêt tout ce qui concerne les origines et la famille de Bonhoeffer. On y voit que cette famille de la bourgeoisie intellectuelle avait des sentiments très chrétiens mais peu de contacts avec l'Eglise et le jeune Bonhoeffer connut fort peu la vie de paroisse. Cette coupure d'avec l'Eglise est d'ailleurs la caractéristique des intellectuels et des théologiens allemands, qui sont avant tout des universitaires.

Cela n'empêche pas Bonhoeffer de faire son vicariat dans la paroisse allemande de Barcelone. Plus tard ses études l'amènent aux Etats-Unis. Mais c'est bien sûr sa contribution à la formation et à la vie de l'Eglise confessante qui attirera l'attention du lecteur.

L'auteur se montre très prudent quand il s'agit d'apprécier la pensée théologique. On sent combien cette pensée est en recherche et combien on peut regretter qu'elle n'ait été menée à maturité. Bonhoeffer était beaucoup trop intelligent et beaucoup trop fin pour se laisser enfermer dans les slogans sans nuance par lesquels on voudrait aujourd'hui définir sa pensée.

Bonhoeffer était préoccupé par le monde mais cela n'excluait nullement pour lui l'importance de l'Eglise : (il était, par exemple, partisan du baptême des enfants). Son intérêt pour le monde, sa critique de la religion étaient christocentrique. Ce qu'il développe, c'est une théologie de la croix, c'est-à-dire une théologie du Christ qui n'est pas à part, mais caché et présent dans le monde. De là découlera par la suite une théologie de l'impuissance de Dieu, de la kénose, pour aboutir à la mort de Dieu.

En face du livre de E. Bethge, on peut avoir un regret : la dimension de cet ouvrage rebutera quelques-uns : c'est bien dommage, car la lecture de ce livre éviterait que l'on parle de Bonhoeffer avec des formules toutes faites. On peut ne pas être d'accord avec la pensée de Bonhoeffer, on peut par exemple, douter sérieusement qu l'homme moderne soit devenu adulte (même dans le sens où il en parle), mais au moins faudrait-il mieux connaître ce théologien.

L'ouvrage de Bethge est un excellent outil de travail.

A.-G. MARTIN.

Marti-C. d'ARCY : *Absence de Dieu ?* Trad. de l'anglais par Simone Metzger. Coll. « Points d'appui ». Les Edit. Ouvrières (1969), 180 p.

Sous ce titre — plus catégorique dans l'original (« No absent God ») — l'auteur essaie d'expliquer pourquoi, après s'être débarrassé de l'idée de Dieu, l'homme se révèle incapable de se connaître, pourquoi l'idée de l'homme est inextricablement liée à celle de Dieu. C'est dans et par sa relation avec les autres et avec l'Autre que le moi parvient à être soi et à entrer vraiment dans la connaissance de son propre mystère. Et voilà la marque dans le fini de l'acte de Dieu qui crée et organise.

Il ne s'agit pas là d'une affirmation de caractère dogmatique mais d'un examen de notre propre existence et de sa structure. Et cette démarche entend répondre non pas à la théologie de la mort de Dieu, balayée d'un coup de patte (« affaire de clercs »), mais à la mentalité scientifique moderne : cette idolâtrie du fait analysable par voie de structures et de modèles scientifiques, souvent au mépris du phénomène vécu dans l'intersubjectivité des consciences ; substituée à la fidélité aux faits, la fidélité à une méthode d'analyse qui *façonne* les faits au moment même où l'observateur instrumente. Ainsi, peu impressionné par l'état actuel des sciences humaines, qu'il voit réduite aux schèmes des sciences de la *nature* et à leurs modes d'investigation, M.-C. d'A. montre que l'expérience de l'existence, où la foi déploie son approche de la réalité, échappe aux catégories de l'analyse moderne pour se situer dans une « différence », qui n'est pas pour autant déraisonnable.

Livre difficile, rigoureux, documenté, un peu dépaysant du fait de ses références à des auteurs peu ou pas connus du lecteur français. Des parentés éclairantes s'affirment pourtant : avec L. Lavelle, avec G. Marcel entre autres.

E. B.

Dorothée SOLLE : *La Représentation. Un essai de théologie après la « mort de Dieu »*. Trad. de l'allemand par A. Liefooghe. Desclée (1970), 166 p.

Malgré ses modestes dimensions et le peu de célébrité préalable de son auteur (on ne signale d'elle aucun ouvrage antérieur à

celui-ci), cette étude parue en Allemagne en 1965 a d'emblée retenu l'attention... et le fait que la traduction française sorte moins de cinq ans après l'original constitue une sorte de record confirmant l'importance de cet essai. De fait, pétri d'intelligence et d'honnêteté, de délicate sympathie, il permet d'oublier une bonne part de la production dite théologique de ces dernières années.

Il s'est élaboré « après la mort de Dieu » — c'est-à-dire pour l'auteur à une époque où une expérience nouvelle de Dieu ne peut être ramenée *ni au théisme ni à l'athéisme* — à partir de deux questions : comment un homme peut-il être identique à lui-même ? et : que représente le Christ pour notre vie ?

L'auteur récupère un titre christologique fort ancien, celui de Représentant, mais pour en renouveler la signification compte tenu de cette condition post-théiste considérée au départ. Dans une *première partie* (« la précompréhension »), D. S. part de l'usage courant du terme « représentation » en le distinguant de celui de remplacement. Elle dégage les structures de la représentation aux points de vue sociologique et anthropologique : dépendance et responsabilité. Ces structures vont lui servir de critère, dans une *deuxième partie*, pour examiner les idées sur la représentation que véhicule la tradition théologique (conceptions magique, néotestamentaire, juridique, hegelienne, inclusive, objectiviste), et cela nous vaut notamment quelques pages d'une critique de D. Bonhoeffer. La *troisième partie* constitue l'essai proprement dit annoncé par le sous-titre du livre et situe D. Sölle dans la lignée bonhoefferienne, malgré les critiques formulées : le Christ nous représente devant Dieu, le Christ représente Dieu auprès de nous, un Dieu dont l'impuissance est souffrance de l'amour. « Quand le temps fut accompli, Dieu a pendant assez longtemps fait quelque chose pour nous. Il s'est mis lui-même en jeu, il s'est fait dépendant de nous et s'est identifié avec les non-identiques. Le temps est maintenant venu de faire quelque chose pour Dieu ». Telles sont les dernières lignes de ce petit livre utilement provocant, assez pour se faire pardonner l'effort qu'il réclame du lecteur.

E. B.

Heinrich FRIES : *La Foi contestée*. Trad. de l'allemand par H. Rochais. Préf. de R. Marlé. Coll. « Christianisme en mouvement ». Edit. Casterman (1970), 222 p.

Tout le livre est né de cette constatation que la foi — la foi comme acte et accomplissement de l'homme et pas seulement le contenu de la foi — se voit aujourd'hui l'objet d'une contestation radicale en ce dernier quart du XX^e^ siècle, quitte à se voir remplacée par de l'irrationnel.

Est-il possible aujourd'hui de croire ? La foi résiste-t-elle aux instances de la critique et de la science ? Doit-on la considérer comme une idéologie parmi d'autres ? Oriente-t-elle vers un passé à conserver et à célébrer ou bien porte-t-elle, peut-elle porter vraiment vers le présent et vers l'avenir ?

C'est à ces questions, ouvertement posées jusqu'au sein de la communauté chrétienne, que répond l'auteur, professeur de théologie fondamentale à la Faculté catholique de Munich et directeur de l'Institut œcuménique de cette ville. Une *première série* de chapitres vise à décrire les traits fondamentaux de la foi chrétienne, à déterminer la manière dont elle se comprend et se légitime à ses propres yeux, à justifier sa confession, à montrer comment elle se pose à elle-même la question critique, fonction assumée par la théologie. Un chapitre intitulé « Foi et Espérance » retrace en quelques lignes diverses démarches théologiques récentes : Barth, Bultmann, post-bultmanisme, théologie de la révélation comme histoire (Pannenberg, Cullmann). La théologie de l'espérance, représentée principalement par J. Moltmann, le retient plus longuement.

Mais la *seconde partie* s'applique aux facteurs qui concrètement mettent la foi chrétienne au défi : les idéologies, le pluralisme, la sécularisation, l'athéisme. De ce monde pluraliste, sécularisé et athée le dénominateur commun est, pour H. Fries, l'anthropocentrisme. Après Karl Rahner il y voit le point de départ d'un dialogue ouvert entre croyants et incroyants. Mais il se refuse à réduire la foi chrétienne à un humanisme qui applatirait la christologie et la viderait de sa signification. C'est bien ce qui est débattu déjà entre « croyants ».

E. B.

J.-B. Bary : *Homme avec les hommes.* Coll. « A pleine vie ». Edit. Ouvrières (1970), 184 p.

Sorte de carnet de route d'un prêtre qui « aime passionnément son métier de fou » et y a trouvé, non sans souffrances, une « expérience en humanité » dont il lui faut rendre grâce, pour son propre compte et, espère-t-il, pour d'autres. Témoignage qui ne prétend pas englober toute la vie, toute la mission, toutes les fonctions, toute la spiritualité du prêtre mais mettre en lumière quelques lignes de force : le partage de la vie, des soucis, souffrances, espoirs et efforts des hommes ; l'acceptation des limites de sa personne... et de sa condition, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autre, du laïc, de son apostolat, de sa médiation ; la volonté de dialogue mais aussi le refus de la neutralité, le *parti-pris* pour la paix, pour les pauvres ; l'appartenance, douloureuse et joyeuse, à l'Eglise. Un livre qui brigue amitié et respect pour son auteur, à cause de son honnêteté et de sa santé spirituelle.

E. B.

Yves Saint-Arnaud : *La consultation pastorale d'orientation rogerienne.* Préf. d'A. de Peretti. Bibliothèque d'Etudes psychoreligieuses. Desclée de Brouwer (1969), 220 p.

La non-directivité connaît une vogue certaine, et il n'est pas étonnant que, abandonnant l'ancienne appellation de direction spiri-

tuelle, voire celle, peu élégante, de cure d'âme, des prêtres et des pasteurs voient dans les techniques du dialogue élaborées par l'école de Rogers un moyen de rénover leur ministère. Pareil emprunt pourtant ne va pas de soi et le danger existe d'utiliser ces techniques dans une optique qui ne facilite en rien la croissance de l'individu. Y. St-A. examine donc d'abord, au niveau théorique, si les différentes fonctions que le prêtre est appelé à remplir (fonctions de facilitation, d'évaluation et d'orientation) dans le dialogue pastoral semblent compatibles avec les exigences d'une approche dite non-directive, et il trace un modèle théorique d'une telle « consultation centrée-sur-le-consultant ». Ce modèle lui sert alors de point de repère pour une étude critique de la *littérature* catholique traitant du dialogue pastoral puis pour une évaluation des résultats d'une enquête (menée auprès de 62 prêtres du diocèse de Montréal) et de l'influence de fait de la psychologie rogerienne. Un dernier chapitre compare trois types de relation dans le dialogue pastoral, selon que cett relation est « centrée » sur le conseiller, sur le problème ou sur le consultant. — La lecture de cet ouvrage exige bien entendu une attention soutenue, mais il la mérite bien !

E. B.

Jean JOUSSELIN : *Le devenir de l'éducation.* Coll. « Les Bergers et les Mages », (1968), 328 p.

J. J. est en France l'un de ceux qui ont efficacement contribué à donner contenu et sens à ce qu'on appelle aujourd'hui la « nouvelle pédagogie ». Son livre ne saurait passer pour un recueil de recettes mais constitue une étude substantielle, voire difficile, visant à faire découvrir le fondement anthropologique, les acteurs, les objets d'une éducation conçue en fonction de notre temps, les relations dans lesquelles elle s'opère. Etude nécessairement critique, qui débouche sur une vision *globale* de l'éducation *permanente.* Dans cette perspective il ne peut plus être question seulement de communiquer un savoir, de faire entrer les jeunes dans les expériences des adultes, mais de provoquer une contribution active des jeunes et des adultes à une *incessante* adaptation des uns et des autres. L'ouvrage n'est pas pour autant pure théorie et vue de l'esprit mais s'appuie sur une documentation abondante et moderne où sont analysés des systèmes *appliqués.*

A lire ce livre on se rend compte plus clairement qu'autrefois que l'éducation vise la *relation* de l'individu à la société. Et le lecteur se demandera parfois s'il n'a pas aperçu furtivement derrière le mot société le spectre d'un dieu qui s'accorde le droit de dire à tous comment l'on doit être homme. Entre l'individualisme dont nous sommes pétris et le collectivisme de plus en plus en vogue... chez les intellectuels, comment trouver un passage ? J. J. prend le risque d'en proposer un.

E. B.

Jean de SAUSSURE : *Folie de Dieu.* Labor et Fides (1969), 96 p.

Recueil de neuf *méditations* sur Noël et sur trois Béatitudes. On y retrouve la manière, belle et sobre, de l'auteur de « Contemplation de la Croix » et de « Méditations sur la Semaine Sainte ». J. de S. entraîne son lecteur dans un monologue adressé au Seigneur de l'Avent, monologue tissé de phrases et de thèmes bibliques et qui se déroule dans un va-et-vient incessant entre notre présent et quelques personnages de l'Evangile : Zacharie, Marie, Elisabeth... Toutes ces méditations constituent un appel à la foi, à une foi nue qui refuse de reconnaître Dieu à quelque chose d'autre que Dieu. Mais la foi peut-elle se *limiter* à un dialogue intime avec Dieu, à l'écart du monde des prochains ?

E. B.

LABOR & FIDES

140, boulevard Saint-Germain — PARIS 6e

KARL BARTH

Derniers Témoignages
Une plaquette émouvante contenant les derniers textes rédigés par l'auteur — **7,25 F**

DIETRICH BONHOEFFER

Textes choisis
Sanctorum Communio, Akt und Sein
Schöpfung und Fall, Christologie — **42,50 F**

LUCIEN PEYROT

Ma mort est ta vie
Essai de Christologie Phénoménologique
en commentaire au Deuxième Article du Credo — **44,50 F**

JEAN RILLIET

Saint Luc aujourd'hui
52 méditations actualisant le troisième Evangile — **18 F**

DOROTHY CLARE WILSON

Ces doigts qui guérissent
Pour ceux qui ont aimé « Prends mes mains » — **27 F**

J. D. KAESTLI

L'eschatologie dans l'œuvre de Luc
Nouvelle série Théologique n° 22 — **24 F**

J. M. CHAPPUIS

Information du monde et prédication de l'Evangile — **40,50 F**

G. VON RAD

La Genèse
Commentaire — Broché **49,00 F** / Relié **58,00 F**

MAILLOT ET LELIEVRE

Les Psaumes IIIe partie
Psaumes 101 à 160 — Broché **29,00 F** / Relié **35,50 F**